

Ambigua

Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales





SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Presentación del número 10 (X): Investigaciones feministas desde la práctica reflexiva

Verónica Pacheco Costa

Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla
vpacheco@upo.es

Marian Pérez Bernal

Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla
mdperber@upo.es

Sergio Marín Conejo

Universidad de Sevilla
smarin@us.es

El presente número de *Ambigua*, el décimo, se planteó desde un comienzo como una miscelánea y una incógnita matemática como corresponde al número romano, con un subtítulo tan amplio como «Investigaciones feministas desde la práctica reflexiva». Esta práctica constituye un enfoque vital en la comprensión y transformación de las estructuras socioculturales e identitarias que se reflejan en la producción literaria y filosófica. Este paradigma no solo busca analizar las inequidades de género, sino que también aborda la necesidad de reflexionar sobre las propias prácticas investigadoras. En este contexto, la mirada feminista se dirige por un lado hacia el objeto de estudio, pero además se torna introspectiva, cuestionando los sesgos y supuestos arraigados en las metodologías tradicionales. Tal y como era de esperar, en este número se cruzan temas y problemas de muy diferente carácter y procedentes de distintos enfoques y tradiciones.

El análisis de los espacios fronterizos entre academia y activismo se trata en los trabajos de Cecilia Magdalena Malnis o el de Marina Rosenzvaig. En nuestros días nos enfrentamos a un distanciamiento importante entre la teoría feminista y la práctica política feminista. Ser capaz de construir puentes entre ambos dominios resulta hoy imprescindible. Es fundamental entrar en la práctica del hacer y no solo analizar la realidad desde un punto de vista teórico. No podemos olvidar que el feminismo es mucho más que aquello que hacen las feministas que trabajan en el ámbito académico. Poder entrar en la academia ha traído consigo innumerables ventajas, pero también puede acarrear problemas. Por un lado, es importante no dejar que se domestique el pensamiento, que la academia no desvirtúe el carácter crítico y político del planteamiento feminista; y, por otro, es necesario que no perdamos de vista los problemas, los enfoques y los planteamientos de las personas que desde la calle están luchando por los derechos de las mujeres. Partir de la práctica feminista y desde ahí llegar a la lectura, al diálogo con los textos, nos permitirá ponerle nombre a las resistencias y a las injusticias y nos obligará a no olvidar los problemas a los que las mujeres

se enfrentan en la realidad pero, además, también permitirá que la academia aprenda del pensamiento surgido en las prácticas comunitarias. Los referentes no han de ser solo las figuras teóricas, sino que debemos ser capaces de ver cómo conceptos teóricos muy importantes han surgido de la mano del activismo que debe ser visto como una referencia fundamental.

En esta línea en “La experiencia como locus de enunciación liminal entre el activismo y la academia: apuntes epistemológicos y políticos”, Cecilia Malnis reivindica que los feminismos dejen de ver con recelo las tensiones entre academia y activismo. Tal y como argumenta en su trabajo esta incomodidad ha posibilitado y posibilita la creación de terrenos de reflexión nuevos en el interior del movimiento. Trabajar para reducir o superar las sospechas mutuas entre activistas y teóricas mostrando la falta de base de las mismas es uno de los objetivos de su trabajo. Los aportes de Gloria Anzaldúa, Teresa de Lauretis o Chandra Mohanty, entre otras, le sirven para mostrar hasta qué punto activismo y academia «pueden abonar una misma matriz de pensamiento crítico y reflexivo, así como generar praxis feminista». En “Militancias del feminismo popular en el teatro de la región del Noroeste Argentino (2015-2020)”, Rosenzvaig analiza las militancias del feminismo popular extendidas en el teatro de la región del Noroeste Argentino entre los años 2015 a 2020, en el contexto masivo de movilizaciones en contra de la violencia de género del “Ni Una Menos” y las luchas por el aborto legal, seguro y gratuito. De nuevo nos encontramos con las dificultades de lograr el entendimiento entre la militancia y las instituciones. El teatro fue capaz de multiplicar las militancias y llevar el pensamiento feminista hasta lugares donde la academia difícilmente habría llegado.

En el marco del análisis de la historia del feminismo queremos destacar el trabajo de Silvina Bolla, “Feminismos materialistas: Diálogos e inter-historicidad entre Europa y América Latina”. El feminismo tiene una tradición propia que lo sustenta y da peso a sus reivindicaciones. Como ya señaló Celia Amorós, la genealogía resulta una forma de legitimación que permite fundar en el pasado las reivindicaciones de hoy. Revisar y recordar la historia del pensamiento feminista sigue siendo crucial ante los continuos intentos de borrar dicha memoria. En el artículo de la profesora Bolla se analiza la convergencia de distintas genealogías, la europea y la latinoamericana, cómo se encuentran y se influyen en diferentes momentos. Reivindicar pensamientos y tradiciones que se salen del canon hegemónico resulta siempre enriquecedor ya que nos ayuda a pensar desde otras posiciones. Conocer las tradiciones diferentes a la propia es el primer paso para ser capaces de entablar cualquier forma de diálogo. Ojalá logremos «construir alianzas recíprocas, multidireccionales, que rompan el flujo unidireccional, del Norte al Sur global» tal y como aboga la autora.

Dentro del marco de los estudios de género y los estudios culturales, situamos el trabajo de Daniel Nisa Cáceres y Rosario Moreno Soldevila sobre las actuales reescrituras de la *Ilíada*, la *Odisea* y la *Eneida*, por mujeres. Se destaca la abundancia de novelas publicadas en el siglo XXI sobre esta temática, dentro del contexto más amplio de la reescritura de clásicos, especialmente en el ámbito angloparlante. Se observa una diversidad tanto en géneros como en enfoques creativos en estas obras. El artículo realiza un breve seguimiento de la evolución de este fenómeno, proporciona diversas perspectivas críticas para su exploración y examina características fundamentales de estas novelas, reflexionando sobre los factores que han impulsado esta creciente tendencia

literaria. Eva Moreno Lago analiza el *Cancionero de mi tierra* de Casilda Antón de Olmet, publicado en 1917. Explica que las representaciones de mujeres y hombres en la obra responden a la tradición misógina de la poesía popular y de las fuentes folclóricas y la intención religiosa, clasista y paternalista de su autora. Como punto de partida, la controversia ocurrida en Francia en 2017 sobre la pertinencia del término "violación" para describir una relación sexual en una obra de Chénier, lleva a Nadège Guilhem a analizar de forma innovadora la obra *La mujer desnuda* (1950; 1967) de la escritora uruguaya Armonía Somers, centrándose específicamente en la violación conyugal. A diferencia de los estudios previos que han enfocado la obra en el análisis del erotismo, este artículo aborda uno de los mayores tabúes de la sociedad cisheteropatriarcal occidental. Este enfoque busca tanto enriquecer y complejizar las interpretaciones existentes, como también rendir homenaje al discurso político de Somers que, como el de muchas escritoras de la misma época, ha sido mayormente silenciado.

En el ámbito de la literatura, en inglés, Belén Fernández Crespo interpreta que la obra de Úrsula K. Le Guin *The Left Hand of Darkness* funciona como un medio de reeducación heurística, transformando a quien lee la obra en seres humanos genuinos capaces de experimentar el amor más allá de las limitaciones de género. Al proporcionarles una alternativa positiva y viable en contraste con el contexto histórico de heterosexualidad y homofobia, "La Mano Izquierda de la Oscuridad" logra cambiar la hostilidad social hacia la homosexualidad en aceptación.

Por último, cerramos el monográfico, por su calidad envolvente, con la aportación de José María Seco Martínez quien nos acerca al miedo masculino hacia el femenino que, ya en el medievo, se representaba con la *vagina dentata*. En el modernismo, el pensamiento de Nietzsche y Schopenhauer influyeron significativamente al recuperar este miedo con un estereotipo femenino reconfigurado. Esta representación, arraigada en la bohemia artística y literaria, retrata a la mujer como una encarnación exagerada del mal, moldeando el imaginario estético de la época. Su filosofía cohesionó a escritores y artistas, dejando una huella profunda en el zeitgeist. Surgió así una imagen femenina que generaba un horror distinto al tradicional temor masculino.

El número X se cierra con la sección Varia donde se recogen interesantes artículos de diferentes temáticas.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

La experiencia como locus de enunciación liminal entre el activismo y la academia: apuntes epistemológicos y políticos

Experience as a liminal locus of enunciation between activism and the academy: epistemological and political notes

Cecilia Magdalena Malnis

Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (CONICET)

cecimalnis@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1851-4961>

Fecha de recepción: 01/06/2023 Fecha de evaluación: 24/07/2023

Fecha de aceptación: 07/08/2023

Resumen

El siguiente trabajo se detiene sobre algunos conceptos centrales en la producción de conocimientos feministas: *experiencia*, *identidad* y *representación*. A través de los aportes de las Epistemologías Feministas propongo estudiar un borde particularmente productivo en la conjugación teórica, afectiva y política de esos tres conceptos: me refiero a la *liminalidad* entre activismo y academia. En ese lugar de tensión anida una característica del feminismo: es y está en *movimiento*; y desde ese espacio que continuamente expande sus bordes —no solo con las conquistas teóricas, sino a través de las luchas sociales— es desde donde se pueden generar prácticas reflexivas acerca del pensar-estar-en-situación. El objetivo del artículo es presentar los aportes de las llamadas Teorías del Punto de Vista —que conjugaron preocupaciones de las feministas de los sesenta— para retomar la cuestión siempre presente en los Estudios Feministas y Culturales acerca de quién conoce, cómo se legitiman los saberes, o si existe un lugar ideal de generación de conocimientos “auténticos”.

Palabras clave: epistemología; feminismos; experiencia; identidad; representación.

Abstract

The following paper focuses on some central concepts in the production of feminist knowledge: *experience*, *identity* and *representation*. Through the contributions of Feminist Epistemologies, I propose to study the *liminality* between activism and

academia as a particularly productive border in the theoretical, affective and political conjugation of the three concepts mentioned above. Through that tension nestles a characteristic of feminism: it is *a* and *in* movement; it continually expands its borders - not only with theoretical conquests, but also through the social struggles of the movement -, and from that border, reflexive practices about thinking-being-in-situation can be generated. In order to take up the ever-present question in Feminist and Cultural Studies about who knows, how knowledge is legitimized, or whether there is an ideal place for generating "authentic" knowledge, I present the contributions of the Standpoint Theories, which brought together the concerns of the feminists of the 1960s.

Key words: epistemology; feminisms; experience; identity; representation.

Introducción

En este artículo presento reflexiones extraídas de mi trabajo de investigación doctoral sobre activismo lésbico en Argentina, en el que como investigadora (y activista) me propuse elaborar conocimientos para la academia —en particular, para la Universidad y el CONICET— a partir de una investigación basada en entrevistas en profundidad a activistas lesbianas. Uno de los mayores desafíos fue, precisamente, el trabajo de traducción entre esos dos ámbitos, activismo y academia, especialmente en el amplio y diversamente definido terreno de la *experiencia*.

Si tomamos la propuesta de Nelly Richard (2011) acerca de que hay *politicidad* allí donde se puede intervenir, interrumpir, cuestionar, tensionar y desviar algún sistema de control —tanto de poder como de saber—, entonces debemos aceptar que tanto el activismo como la academia son dos prácticas políticas. Ahora bien, esto no las vuelve iguales. Para quienes trabajamos en ese espacio de frontera, la propuesta de la pensadora chilena significa insistir en la “memoria de la calle” de las teorías (Richard, 2011: 165), en los zigzags del activismo que obsesionan a las teóricas, movimientos que generan pensamiento crítico y, al mismo tiempo, en ese ir y venir entre espacios retienen en sus curvas cierta opacidad para quienes no reparan en los diferentes contextos de producción. Esto es, para quienes se olvidan del origen activista de sus temas de investigación o del compromiso político de las autoras y autores con cuya obra se trabaja.

En las próximas páginas introduzco algunas aproximaciones feministas a la categoría de *experiencia* como un locus de enunciación privilegiado para generar conocimientos y nuevas perspectivas feministas, a la vez que se erige como el motor de praxis contextualizadas que en potencia vehiculiza saberes colectivizables de las vidas de mujeres y disidencias sexuales. El sustento epistemológico de una propuesta así supone que la discusión entre los campos academia-activismo —y lo que allí se produce— está saldada. Es decir, parto de una primera hipótesis de que

no habría en principio una oposición dentro de los Estudios Feministas entre los saberes que provienen de un lado o del otro. Hay, sí, diferencias en las formas y los soportes, pero la *liminalidad* que construyen estos dos espacios pone en común a autoras/es, textos, saberes y prácticas que nutren a los feminismos como movimiento político en términos generales.

Como sabemos, numerosas investigadoras feministas, lesbianas, bisexuales y queer han asumido históricamente a la academia como un «territorio de intervención política» (Richard, 2011) —entendiendo que la academia refiere a un *topos*, un lugar, pero no necesariamente a una institución, sino que puede ser más bien una toma de posición dentro de la producción de conocimientos. Del mismo modo, existe una vasta producción literaria que puso y aún hoy pone en contacto reflexiones feministas con el género testimonial y/o autobiográfico; es decir, activistas que hicieron del contacto entre la historia de vida y la reflexión crítica una apuesta teórica (Rais, 1984; Fuskova, Schmid y Marek, 1994; Espinosa Miñoso, 2007; flores, 2005, 2013, 2021; Tron y flores, 2013; Cano, 2015).

Lo anterior no quita que existe de hecho cierta rivalidad entre la academia y el activismo feminista, pero sugiero que dicho “matrimonio infeliz”, parafraseando a Heidi Hartman (1981), no proviene necesariamente del tipo de conocimientos que se produce en uno y otro campo, sino de las experiencias diferentes que pueden llegar a tener —en ocasiones, más como prejuicio que como causa— las mismas feministas. A partir de mi investigación y del trabajo de campo sostengo que dicha sospecha mutua refiere, en particular, a la práctica de la *reflexividad*, es decir, a la conciencia que tiene quien investiga del enfoque analítico que adopta para su campo de estudio, así como de sus posicionamientos ideológicos y culturales. En líneas generales, las activistas acusan a las académicas de escribir sobre temas sobre los que no tienen una experiencia directa que provenga de “la calle”, y las académicas devuelven la mirada con desconfianza respecto a la rigurosidad que debe tener la producción de conocimientos y que requiere de cierta distancia entre sujeto y objeto de estudio.

La *experiencia*, entonces, es un terreno de disputa fundamental: para algunas. Se trata de su propio mundo de vida y, por lo tanto, de un campo sobre el que tienen conocimiento de primera mano; para otras, la experiencia no puede ser una evidencia en sí misma, sino que debe ser interpretada con marcos conceptuales que logren trascender las biografías personales para analizar fenómenos sociales. De fondo están las preguntas: ¿cómo se construye el sujeto de conocimiento?, ¿debe estar comprometido ética, política y afectivamente quien investiga con el tema de estudio?, ¿existe un saber autorizado?, ¿cómo pensar por fuera de la escala jerárquica que privilegia algunos saberes sobre otros? Como busco mostrar a lo largo del trabajo, tal oposición no está claramente delimitada en la vida de las personas: no hay “teóricas puras” o “activistas puras”. Además, desde los sesenta, una corriente de autoras feministas que nutrieron las Teorías del Punto de Vista trabajaron en el terreno de la sociología, la filosofía y las humanidades, entre otras, mostrando el vínculo íntimo que había en la Teoría Feminista entre los “conocimientos científicos” y los llamados “conocimientos ordinarios”¹.

¹ Ana María Bach (2008), investigadora argentina, hizo una primera gran distinción entre las diferentes formas en que se estudió a la *experiencia* en las teorías feministas norteamericanas. Por

Una segunda hipótesis de trabajo sostiene que todas las formas de producción de conocimiento feminista, sin importar su proveniencia, cumplen con varios propósitos fundamentales del movimiento: aumentar las representaciones existentes sobre las mujeres y disidencias sexuales, multiplicar los discursos, mostrar la riqueza de la diversidad (y que los desacuerdos también son productivos), abrir espacios para nuevas voces e identidades. Lo anterior va en contra de la tendencia histórica de la cultura patriarcal que, por un lado, genera representaciones estigmatizantes de las mujeres —y de las y los oprimidos, en general—; y, por el otro, destina a ciertas identidades al silencio, a la invisibilidad, a la falta de palabras para nombrar intersticios de experiencias que son sumamente corporales, como amar, trabajar, cuidar, y también producir conocimientos.

Me propongo para el siguiente apartado desandar los prejuicios que nutren a la dicotomía academia-activismo, basándome en las contribuciones que hicieron las epistemologías feministas a este espacio de disputa. Presentaré los aportes de algunas autoras que con su obra dieron testimonio —e hicieron escuela, de algún modo— de que academia y activismo pueden abonar a una misma matriz de pensamiento crítico y reflexivo, así como generar praxis feminista. Se trata de las propuestas de Barbara Smith (1983), Gloria Anzaldúa (1987), Monique Wittig (1992), Teresa de Lauretis (1992, 2000) y Chandra Mohanty (2003), quienes fueron pioneras en advertir que los conceptos, métodos y cosmovisiones del mundo poseían sesgos de clase, raza, sexo, nacionalidad, etc., que no podían neutralizarse, lo cual, en lugar de distorsionar las teorías, le otorgaba cierta profundidad al entendimiento de los fenómenos estudiados basada en las experiencias sensibles del mundo de quienes lo viven. Como señaló la socióloga canadiense Dorothy Smith (2005), esto implicó recuperar un interés tanto por cómo las y los oprimidos «sienten y experimentan el mundo a partir de su posición», como por los «métodos y esquemas teóricos de que disponen para pensarlos» (Smith en Bach, 2010: 77). Además, resaltaron que para generar teoría crítica no solo era importante «la posición social ocupada por la(s) persona(s) (...), [sino] también el carácter más o menos colectivo del pensamiento, y su tipo de inserción en los proyectos de transformación social» (Falquet, 2009: 8).

Los aportes de estas lesbianas feministas, negras, chicanas y no norteamericanas muestran que ya en los ochenta no existía un feminismo único, académico, occidental y totalizador, sino que el feminismo siempre ha sido una arena de disputa de sentidos, profundamente política y en movimiento.

Recogiendo un rasgo central del espacio político y mediático de los últimos años que coloca a la subjetividad en un primer plano, propongo recuperar a la *experiencia* como un terreno colectivo que posee su máxima potencia en la multiplicación de narrativas que abren la puerta a nuevas voces en los discursos. Como señala Arfuch (2005), estamos viviendo una

un lado, están aquellas que acentuaron el rol importante que cumple la experiencia en la construcción de la *subjetividad*; por otro lado, las que se centraron en su fuerza *política* para la construcción de una conciencia acerca de las opresiones. Finalmente, están las que resaltaron el lugar que ocupa la experiencia en lo *cognoscitivo*, en la construcción de saberes genuinos sobre lo social y la historia. Estas últimas, abogaron por el estudio de la cotidianeidad como un espacio de producción de saberes que ilumina, especialmente, las perspectivas de los grupos marginados.

"escalada" de la subjetividad, la primacía de lo íntimo/privado como tópico vehiculizado a través de los más diversos géneros discursivos, de los más canónicos a los nuevos híbridos que involucran a la política-espectáculo, a la exacerbación casi obscena de lo auto/biográfico, al primado de la "pequeña historia" aun en el horizonte informativo, a la peripecia personal e íntima como fagocitación pública, del talk-show a la "vida en directo" (41-42).

En contra de esa tendencia, destaco la importancia de aquellas teorías feministas que, aun partiendo del cuerpo como un primer territorio de disputa y generación de conocimientos, logran dar el salto del "yo" al "nosotras", y aventuran posibles encuentros entre el campo intelectual, biográfico, académico y político. De este modo, en la segunda parte del artículo repaso dos conceptos, a la vez centrales y problemáticos para los Estudios de Género y los Estudios Culturales en su intersección con el activismo: *identidad y representación*. Ambos contienen de algún modo la base del desacuerdo entre feministas activistas y académicas, pues estas categorías señalan, al mismo tiempo, al *quién* y el *cómo* de la agencia. Las preguntas que afloran aquí son: ¿quién conoce?, ¿son necesarias las mediaciones teóricas?, ¿es posible un conocimiento "en directo" de la realidad y la experiencia?, ¿cuál es la potencia de la primera persona (tanto singular como plural)?

1. Epistemología feminista, teorías del punto de vista y consideraciones en torno a la experiencia y el conocimiento

Desde fines de los sesenta, las feministas vienen cuestionando el sujeto del conocimiento tal como lo presentaba la ciencia occidental y moderna: descorporeizado, asexuado, neutral, objetivo y a-político. El corazón de la crítica era que la ciencia concebida bajo esos presupuestos de racionalidad, a-historicidad, universalidad, distancia entre investigador/a y objeto de estudio, entre otras, generaba distorsiones en los conocimientos producidos pues no había una reflexión sobre la práctica misma del conocer, que es, sin duda, una actividad social. En términos sociológicos, faltaba *reflexividad*. La acusación se volvía aún más grave para las Ciencias Sociales, donde el trabajo de campo implicaba interactuar con personas o grupos reales —no con constructos abstractos— y, por lo tanto, con sus expectativas, deseos, con sus condiciones materiales de existencia y con las propias explicaciones que estos sujetos se daban acerca de su mundo de vida. La reflexividad, por lo tanto, en estos casos comprendía necesariamente también una dimensión ética: «la de *responsividad* —respondo a tus expectativas y objeciones— y la de *responsabilidad* —respondo por ti—» (Arfuch, 2015: 303).

Distintos frentes —como el feminista, el marxista o los estudios poscoloniales— empezaron a formular propuestas para complejizar la práctica científica y volverla también más comprometida con su tiempo. Nacen, entre otras, las Epistemologías Feministas², cuyo nombre «marca la incómoda alianza entre el

² Algunas autoras fundacionales de esta línea son: Dorothy E. Smith, con el ensayo *La perspectiva de las mujeres como crítica radical de la sociología* (1972), donde propone una sociología no sobre las mujeres, sino para las mujeres; Nancy C. M. Hartsock, quien empieza las teorizaciones sobre "el punto de vista feminista" en *El punto de vista feminista: desarrollando el terreno para un materialismo histórico específicamente feminista* (1983); Catharine A. MacKinnon planteó la necesidad de crear una nueva relación entre el Estado y las políticas sexuales feministas, un texto fundamental es

feminismo y la filosofía, una alianza que se hace molesta por esta atracción contradictoria entre lo concreto y lo universal» (Alcoff & Potter, 1993: 1). Estas epistemologías influenciadas por el marxismo ponían atención especialmente en las relaciones sociales y materiales que atravesaban las prácticas de investigación.

Algunas propuestas teóricas ya clásicas son las que hizo la filósofa e historiadora feminista Donna Haraway (1991) con su cuestionamiento del «curioso término de objetividad», el cual tradicionalmente requería la eliminación de todos los valores e intereses sociales en el proceso y en los resultados de investigación, una especie de la promesa mítica de ver desde ningún lado, y, a su vez, desde todas las posiciones — «ver y no ser visto, (...) representar mientras [se] escapa a la representación» (Haraway, 1991: 188). La autora señaló que no tenía sentido hablar de objetividad si cuando se estudiaban a personas insertas en prácticas sociales no se tenía en cuenta su subjetividad ni la de quien investigaba. Empezó cierto giro hacia la subjetividad que sostenía que la objetividad debía ser *situada*, encarnada, parcial, capaz de reconocer los límites del propio cuerpo, así como la responsabilidad de hablar desde un lugar particular. Ese repensar crítico tomaba como punto de interés clave a la *situación* como el lugar sobre el que se forman y distribuyen todas las diferencias de poder (como son la clase social, el género y la raza). Otra autora fundamental, Sandra Harding (2004), nos legó el concepto de *objetividad fuerte*. Este implicaba que una revisión de las prácticas y de los motivos sociales que inspiran una investigación, así como el compromiso ético con políticas democráticas en la producción de los conocimientos científicos, generaban saberes menos parciales y distorsionados que las investigaciones que sostenían estándares de objetividad más débiles al no reflexionar sobre la posición social de quienes hacían ciencia —lo cual mistificaba dicho concepto.

En definitiva, con el reconocimiento de la *situacionalidad* y parcialidad del supuesto saber universal se señalaba al cuerpo (sexuado) como un terreno desde donde generar conocimientos, volviendo significantes —y no neutrales— a las condiciones de producción, al contexto y a la subjetividad. El concepto de *experiencia* cobró gran valor en las investigaciones feministas y, por ello, recibió múltiples teorizaciones. En particular, ocupó un lugar central dentro de las Teorías del Punto de Vista³ que condujeron a cierta des-esencialización del sujeto “mujer”,

Feminismo, marxismo, método y el Estado: Hacia una jurisprudencia feminista (1983); Patricia Hill Collins, y el estudio de la “matriz de dominación” como una propuesta epistemológica para pensar al poder, en el ensayo *Learning from the Outsider Within: The sociological significance of black feminist thought* (1986); Sandra Harding, especialmente su texto *Repensar la epistemología del punto de vista: ¿Qué es la ‘objetividad fuerte’?* (1993); bell hooks, pensadora negra pionera en pensar la raza también como un lugar de producción de conocimientos, un texto emblemático es *Elegir el margen como espacio de apertura radical* (1990); Donna Haraway, con su famoso ensayo *Conocimientos situados: La cuestión de la ciencia en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial* (1991); entre otras. Para consultar más autoras y textos leer: *The Feminist Standpoint Theory Reader* (2004), editado por Harding.

³ Las Teorías o Epistemologías del Punto de Vista son la forma en castellano de nombrar a la *Standpoint Theory*. En la traducción de *standpoint* como “punto de vista” se pierde algo de la fuerza original del concepto, que alude principalmente al posicionamiento situado y localizado de las y los sujetos que conocen. Efectivamente, el verbo *stand* significa “estar en un particular lugar o posición” (Cambridge Dictionary, s.f., definición 3); por ello, propongo que una mejor traducción sería: *epistemologías del estar en situación*.

cuestionando a las identidades fijas y complejizando el abordaje de las opresiones. Estas teorías nacen dentro de las epistemologías feministas en su búsqueda de revalorizar las perspectivas históricamente desacreditadas por la ciencia tradicional; la premisa que subyace es que la situación social —es decir, el situarse en determinados contextos y tramas de la sociedad y el poder— otorga a las personas un entendimiento particular del mundo que permite y, a la vez, limita aquello que se puede conocer (Harding en Alcoff & Potter, 1993: 54).

Entre los trabajos fundantes de estas teorías encontramos, en primer lugar, el concepto de *política de la posición* (*politics of location*) desarrollado por otra pensadora estadounidense, Adrienne Rich (1984) —categoría que se emparenta y se distancia de la propuesta de Haraway de los *conocimientos situados*. Con este constructo, Rich hace referencia a las relaciones de poder que dan forma a las relaciones sociales y que se imprimen en nuestras identidades; además, resalta la importancia de situarse en el entramado social a partir del nombrar nuestras *diferencias* —que implican siempre privilegios, jerarquías y marginalidades. Aceptando que se puede conocer desde la *experiencia*, lo que sigue es la pregunta acerca de qué entramado de fuerzas, opresiones y normas producen a los sujetos que conocen, para así complejizar a la experiencia y no tomarla como transparente, sino volverla un objeto de estudio de la historia. Escribe Rich:

posicionarme en mi cuerpo significa algo más que comprender que ha significado para mí tener vulva y clítoris y útero y pechos. Significa reconocer esta piel blanca, los lugares a los que me ha llevado, los lugares a los que no me ha dejado ir. (Rich, 1984: 255)

La historiadora feminista Joan Scott ([1991] 2001) también hizo un aporte muy significativo en este sentido al reconocer que la experiencia no puede ser solo una *evidencia*, sino que debe ser *interpretada*, así como se debe estudiar cómo otras y otros han representado ciertas experiencias a lo largo de la historia. Otras pensadoras fundamentales de esta línea son: Barbara Smith (1983), Gloria Anzaldúa (1987), Monique Wittig (1992) y Teresa de Lauretis (1992, 2000), entre otras. Sus trabajos construyeron epistemologías feministas que complejizaban la idea de *experiencia* al agregar otras determinaciones fundamentales a las que atender, como la racialización, la disidencia sexual, la pertenencia a una clase social, la extranjería, entre otras. Lo que estas autoras vinieron a remarcar era, por un lado, que ocupar un lugar material y simbólico dentro de la trama social y de poder significaba vivir en la intersección de las marginalidades que produce el pensamiento dominante; por el otro lado, destacaban el papel protagonista que ocupan las *narrativas feministas* en las tramas de los colectivos ultrajados por la Historia para significar esas opresiones y así “contribuir a una conciencia de oposición, que es más que una mera contraposición” (Mohanty en Yañez, 2015: 233).

Barbara Smith (1983) elaboró la teoría de la *simultaneidad de las opresiones* a partir de reconocer la dificultad que tenían los varones negros para pensar en las experiencias de las mujeres negras en términos sexuales, así como la dificultad de las feministas para pensar en la racialización. Smith sugiere que sin una teoría que estudie las formas en que la opresión produce simultáneamente más de una diferencia (en términos de jerarquías, privilegios y sujeción) nunca se podrá comprender cabalmente ni el sexismo ni el racismo. Lo que sostiene es que los

sistemas de opresión (clase, raza, sexo, género) no están alineados sino superpuestos, es decir, se determinan recíprocamente. Por lo tanto, una mujer blanca no necesariamente comprende el sexismo al que está sometida una mujer negra, ni un negro al racismo que aqueja a las mujeres negras. Es decir, no se trata de sumar opresiones, sino de entender que la conjugación particular entre varias marginalidades produce una determinada subjetividad, que no es la suma de las anteriores. Por otro lado, Gloria Anzaldúa (1987) en su libro *Borderlands/La frontera. The new mestiza* complejiza la experiencia a partir de su intento de redefinir la identidad chicana. Sugiere pensar al concepto de la frontera (=borderland) tanto como un espacio geográfico como un lugar de resistencia identitaria y de posicionamiento político, un espacio de negociación de subjetividades y congregación de historias. Se trata de una propuesta epistémica de (des)conocimiento por fuera del paradigma colonial, europeo y patriarcal, pues reconoce que los sujetos se construyen a partir y a pesar de las luchas, del habitar las fronteras, del origen múltiple de las identidades, de los lenguajes e idiomas, de la adscripción y traición a la historia y los orígenes.

El otro aporte fundamental para valorizar la experiencia como una práctica fuertemente gnoseológica es el de la filósofa materialista francesa, Monique Wittig (1992). Su trabajo toma al sujeto *lesbiana* como una agente social que con su existencia pone en evidencia el entramado socio-cultural que se construye como una interpretación sobre eventos que en apariencia pertenecen al plano de la naturaleza. Es decir, solo con su existencia la lesbiana echa por tierra la construcción social que establece que las mujeres son un “grupo natural” y biológicamente heterosexual. Esta pensadora francesa retoma la propuesta de una contemporánea y coterránea, Colette Guillaumin, que en su libro *La idea de Naturaleza* (1977) plantea que los datos inmediatos de lo sensible no son sino una «construcción sofisticada y mítica de una formación imaginaria» (Wittig, 1992: 36). Si ser mujer es sostener esa ficción, entonces, quien niega esa construcción como un orden natural —como es el caso de las lesbianas— es alguien *desertor/a* de esa clase. De allí viene la famosa frase de Wittig acerca de que «las lesbianas no son mujeres» (op. cit.: 59) —que marcó un devenir posible para los activismos feministas y lésbicos en muchos países del mundo—. Esta se basa en la idea de que si la naturaleza es develada como una relación social, las lesbianas, al negarse a cumplir con las normas que establece el sistema social de la heterosexualidad, escapan a la construcción del sujeto *mujer*. Una *epistemología lésbica* —o del pensamiento lésbico— sería un pensamiento que niega la naturaleza de la heterosexualidad, y, por lo tanto, la existencia de las mujeres y los hombres como grupos naturales. Se trataría de estudiarlos, en cambio, como categorías de pensamiento y del lenguaje.

Finalmente, Teresa de Lauretis (1993, 2000) recogió los aportes de las autoras anteriores y algo de la teoría psicoanalítica para elaborar la categoría de *sujeto excéntrico*, con la cual analiza de forma privilegiada al pensamiento y a las prácticas feministas y lésbicas. Se trata de una teoría más general sobre las identidades/identificaciones, la subjetividad, la experiencia y el conocimiento, que busca pensar más allá de los términos de opresor y oprimido, y de conceptos de diferencia sexual y género. Esta autora parte del reconocimiento de cierta posición de la “mujer” en el campo social y discursivo que la lleva simultáneamente a estar

adentro y afuera, o lo que describirá como un exceso. La conciencia excéntrica empieza, precisamente, en la afirmación del sujeto de sus múltiples y contradictorias posiciones dentro del mundo social/discursivo, gracias a lo cual logra mantenerse en un movimiento que impide la asimilación de ese exceso por parte de fuerzas conservadoras o hegemónicas, y del «monopolio masculino del poder/saber» (de Lauretis, 2000: 124).

De Lauretis propone que el sujeto en la teoría feminista —mediante un trabajo de reflexividad— debería ser capaz «de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social, incluso en [la] contradicción y no-coherencia» de las múltiples identificaciones y prácticas que sostiene (de Lauretis, 2000: 137). Es decir, la *posición/situación* —atada al intercambio entre presiones externas y resistencias internas, personales y colectivas— no es siempre impuesta o asumida involuntariamente, sino que puede ser resignificada en una conciencia política. Además, sugiere siguiendo a Wittig que el sujeto *lesbiana*, en particular, —al haberse fugado del pensamiento garantizado y seguro de la heterosexualidad— podría hacer teoría desde esa posición/experiencia porque ya atravesó epistemológica y afectivamente la frontera entre los discursos y los cuerpos legitimados; se trataría de un sujeto gnoseológico y político que produce conocimientos y prácticas desde el auto-desplazamiento de los aparatos socioculturales de la heterosexualidad, porque identificarse como lesbiana ya comporta un deslizamiento. Como lo describe la misma autora:

el cambio es doloroso, es hacer teoría en la propia piel, (...) un volver a trazar el mapa de los límites entre cuerpos y discursos, identidades y comunidades, lo que, quizás, explica por qué son principalmente las feministas de color y lesbianas las que han afrontado el riesgo. (de Lauretis, 2000: 138)

Es decir, la posición excéntrica —conseguida a través de la reflexión y de la auto-dislocación de los paradigmas de conocimiento dominantes— es necesaria para «sostener la capacidad de movimiento del sujeto y para sostener el movimiento feminista mismo» (op. cit.: 139). Además, de Lauretis (1992) propuso una definición de *experiencia* que considero muy útil para retomar tanto desde la academia como desde el activismo. La pensadora italiana describe la *experiencia* como un proceso continuo, subjetivante, histórico y semiótico, a través del cual una persona «se coloca a sí [misma] o se ve [colocada] en la realidad social» (de Lauretis, 1992: 253). En su doble estatuto de personal y social, la experiencia está atravesada por discursos —que son siempre ideológicos— y se asienta de forma compleja sobre el lenguaje, en una «superposición desfasada» (Alcoff, 1999). Por lo tanto, una teoría que quiera ser consistente en el estudio de la experiencia debe incluir las preocupaciones por el significado y las prácticas de significación.

Su definición, de algún modo, viene a darle cierta racionalidad a lo que desde el activismo y la academia se llama “intuición”, que no sería más que un aprendizaje subterráneo (y no del todo consciente) capaz de entrever —a partir de la propia experiencia— las normas y códigos sociales, las reglas implícitas de las culturas, el desigual acceso a la visibilidad, al lenguaje y al silencio. Si bien la definición de esta autora incluye lo sensorial, también da cuenta de cierta *opacidad* de las experiencias para las propias personas que las viven, por la que aprehenden como algo subjetivo relaciones que son, de hecho, sociales. Dicha opacidad puede encontrarse también en dimensiones de la experiencia no articuladas en el lenguaje. Linda Martin Alcoff

contribuye a este abordaje desde una perspectiva fenomenológica, estableciendo que:

La experiencia a veces excede al lenguaje; es en ocasiones inarticulada. El feminismo no inventó al sexismo de la nada; proporcionó un lenguaje nuevo por medio del cual se puede describir y comprender viejas experiencias que luego modifican la experiencia presente y futura. Ciertamente, el discurso impregna y afecta a la experiencia, pero decir (...) que la experiencia es un hecho lingüístico, o que el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda experiencia es borrar todos los conocimientos experimentales no susceptibles a la articulación lingüística (...). Un punto de vista mejor sería aquel que entendiese a la experiencia y al discurso como imperfectamente alineados, con zonas de dislocación. (Alcoff, 1999: 126-127)

Si la experiencia es un *evento significativo* (y no meramente lingüístico), entonces, un abordaje a la experiencia que contemple todas sus dimensiones y complejidades debe ser más que “una ingenua presentación empirista de la experiencia como evidencia, o un análisis (objetivador) del lenguaje en el que otros han representado la experiencia” (Stone-Mediatore, 1999: 122, trad. propia).

2. La *identidad* y las *representaciones*: ¿quién las necesita?

A partir de las reflexiones antes consideradas, se puede afirmar que la categoría de *experiencia* se constituye como un núcleo teórico que de algún modo tensa, complejiza e incluso reemplaza a otro concepto muy utilizado en los activismos sexo-disidentes: la *identidad*. Este último, como se sabe, ha sido ampliamente teorizado y criticado también, especialmente, por sus connotaciones esencialistas y homogeneizantes. Entonces, ¿por qué recuperarlo? La respuesta señala directamente a los activismos, actores que entienden que la identidad referencia a algunos rasgos o características compartidas y que, en esa remisión a “lo común” genera alianzas estratégicas. Autoras como Lorde (2007), Fuss (1989), Grosz (1992), o el colectivo Combahee River Collective (1982)⁴ escribieron que la identificación se genera sobre la experiencia múltiple y simultánea que tienen las personas de diferentes identidades y opresiones, y que dicha identificación es siempre discursiva e inacabada, un espacio de disputa sobre la distribución desigual de la visibilidad, la representación, la *decibilidad* y el poder. Tal como sugiere la bibliografía feminista, la *identidad* se vuelve un concepto potente cuando es leído en clave colectiva, pues articula diferencias que han sido social y culturalmente distribuidas —como sucede con la diferencia sexual.

Por ello, recupero al concepto de identidad/identificación por lo que tiene de irreductible en el terreno de la política y de la agencia. Es decir, uso el concepto de *identidad*:

para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos

⁴ Todas estas autoras y colectivos tienen una amplia trayectoria dentro del activismo negro, lésbico y feminista, pero también son y han sido productoras de numerosos ensayos publicados en circuitos académicos y que han tenido mucha circulación en universidades.

susceptibles de “decirse”. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas (Hall, 1996: 20)

En esta conceptualización, la *ambivalencia* ocupa un lugar central pues las identificaciones necesitan del Otro y del afuera para conformarse; obedecen, como escribió Stuart Hall, “a la lógica del *más de uno*. Y puesto que como proceso actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de ‘efectos de frontera’” (1996: 16). El concepto de identidad, por lo tanto, comprende múltiples identificaciones: no señala a un “yo” unificado y verdadero —ni personal ni colectivo— sino que es estratégico, histórico, político, cambiante y posicional (Butler, 1990, 1993; Mouffe, 1995; Spivak, 2003).

También la *representación* cobra una particular importancia en la definición de este concepto. Como escribió Hall:

las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. (op. cit.: 16-17)

Como ya establecí, el concepto de *representación* subyace como problemática a ciertos postulados de las epistemologías feministas, pero incluye a un más amplio abanico de cuestiones. Siguiendo a Leonor Arfuch (2002), encontramos que, en distintas disciplinas como la filosofía, la literatura o la historia del arte conviven muchas formas de abordar el problema de las representaciones. En líneas generales, hay concepciones *representacionistas* que suponen que la representación es una especie de sustitución, “algo que ocupa el lugar de otra cosa” y que “arrastra desde sus primeras inscripciones una suerte de pecado original: la de no ser, justamente, un ‘original’” (Arfuch, 2002: 206). Para esta corriente, el sentido preexiste al lenguaje, cuya función es, precisamente, la de representar, por lo que “el valor de verdad como adecuación será determinante” (op. cit.: 207). Una segunda corriente, la *convencionalista*, sugiere que el sentido se define sólo en situación, en el uso y en su contexto. Me interesa recuperar a esta última vertiente por lo que incluye de teorización en torno a: 1. La enunciación como acto (cf. Austin, 1982; Butler, 1990); 2. El lenguaje “como forma de vida’ que incluye las prácticas no lingüísticas” (Wittgenstein en Arfuch, 2002: 208). 3. La dimensión creadora que existe también en la función mimética de la representación, como señala Ricoeur (1975): «la *mímesis* es *poiésis*, y recíprocamente» (Ricoeur en Arfuch, 2002: 206).

La intención no es profundizar en los debates filosóficos, sino introducir el tema de las representaciones en cuanto plantea una problemática en relación con los feminismos, tanto en la teoría como en los activismos. Así tenemos, en primer lugar, la *dimensión discursiva de la experiencia* en donde aparecen las representaciones culturales expresando varios conflictos, como, por ejemplo, las posturas opuestas acerca del carácter esencialista de aquello que se representa, o bien el carácter transitorio de las identidades —y, por lo tanto, de las representaciones. Con esto, insisten problemáticas de larga data en la filosofía como es pensar acerca de la transparencia de los sujetos en el lenguaje, versus una aproximación feminista desde la teoría política y también psicoanalítica acerca

de las mediaciones simbólicas —que son, en definitiva, relaciones de poder— que producen a determinados sujetos dentro de los binomios in/existentes, in/visibles, i/representables, in/deseables, etc. (de Lauretis, 1992; Jagose, 2002; Butler, 2004).

En segundo lugar, está el tema de las luchas por la representación que es un eje central de los activismos feministas y sexo-disidentes, en general, poniendo en el centro del debate el tema de la discriminación, de la visibilidad en los medios de comunicación y la distribución desigual del poder en el acceso a los discursos, del derecho a la diferencia, entre otros. El activismo feminista, históricamente, ha mostrado vocación por discutir en el terreno del lenguaje —señalando que contiene ideología y que funciona como una máquina de producir diferencias con sesgos patriarcales—, y ha hecho grandes esfuerzos por nombrar y por hacerle decir al lenguaje cosas que no estaban previstas por él. Como escribe Rosana Rodríguez, socióloga argentina:

[las mujeres] son más bien habladas por los distintos saberes que nominan sus/nuestras experiencias operando, como ha señalado Spivak, una supresión de [sus] palabras en el relato de las experiencias, incluso en aquellas que les son más propias: embarazos, abortos, partos, lactancias. (Rodríguez, 2013: 1149)

En este punto resulta interesante pensar a la *representación* como un acto que produce (cf. Austin, 1982), como acción y no meramente como copia. Los sentidos introducidos en el activismo, las intervenciones culturales, los contra-discursos que proponen imaginarios positivos y deseantes para las existencias lesbianas y feministas son representaciones que amplían el terreno de lo simbólico y, por lo tanto, de lo real. Pero aquí aparecen, nuevamente, dos cuestiones: el trabajo activista de disociar la expresión “feminista” de términos como “anti-hombre”, “feminazi” o “mata-bebés” y su asociación a otros sentidos positivos —como contra-propuesta de la cultura machista y hétero-patriarcal— podría entenderse como el proyecto por reemplazar una definición equivocada (=negativa) por otra más verdadera (=positiva). Aunque esta tarea resulte de mucha importancia para los activismos, sugiero que es más productivo no pensarlo en términos representacionistas —o sea, donde las palabras nombran como si fueran una verificación en el lenguaje del objeto/sujeto—, sino más bien como propone John Austin con los *actos de habla*: el lenguaje hace y se hacen cosas con palabras. Por lo tanto, una lucha en torno a las formas de representación hace más que agregar o quitar significados a las expresiones: las *representaciones*, deben ser estudiadas como el territorio donde se expresa el conflicto.

Si tomamos al lenguaje como una forma de vida (Wittgenstein, [1958] 1988) —o como propone Williams (1989), como una *cultura ordinaria* presente en las prácticas cotidianas, en la vida privada, en las luchas sociales, en las formas de significación— entonces el terreno de las representaciones se alza como un horizonte nominativo capaz de abrir a las experiencias concretas hacia cuerpos, significados, ideologías y mundos más vivibles. Esta forma de pensar a las representaciones —este deseo— necesita de un desconocimiento del lenguaje en sus usos instrumentales, de lo que «actúa normativizando la realidad dentro de sus casilleros donde el mundo es apenas algo más que lo de siempre» (Genovese, 2011: 16); necesita negar el piloto automático del lenguaje para que la singularidad

de la experiencia desordene y desborde la ilusión de un conocimiento transparente. Se trata de una apuesta en contra del “efecto mágico” que tiene la literalidad al aparentar una cercanía con lo real, y a favor de las aproximaciones poéticas que producen ensayos abiertos y siempre en curso de un conocimiento que no traduce la realidad, sino que la explica (bal)buceando por las profundas y maravillosas excedencias de la experiencia sobre el lenguaje. Como escribe Audre Lorde:

Y cuando las palabras necesarias aún no existen, la poesía nos ayuda a concebirlas. La poesía no sólo se compone de sueños y visiones; es la estructura que sustenta nuestras vidas. Es ella la que pone los cimientos de un futuro diferente, la que tiende un puente desde el miedo a lo que nunca ha existido. (Lorde, 1984: 38)

Finalmente, otro tema presente en la frontera de discusiones entre activismo y academia es *quién representa*. En los párrafos anteriores vimos cómo la *experiencia* ingresaba tanto al terreno de la ciencia social como al de los medios de comunicación y del discurso, advirtiendo en ambos casos cierta tentación a estudiar las narrativas feministas bajo la presunción de verdad, es decir, de autorizar a los testimonios en primera persona por el “yo estuve ahí”. En este sentido, retomo el concepto de *reflexividad* en clave feminista como una autorreflexión sociológica que reconoce el valor estratégico de la palabra:

aún a sabiendas de que la reconstrucción de los acontecimientos es siempre incompleta, fragmentaria, y muy posiblemente sesgada por eso que hemos llamado la preeminencia del presente sobre el pasado. Ningún relato testimonial reproduce lo acontecido. No sólo se dice al interior de un lenguaje que nos precede, sino que nunca lenguaje alguno se ha superpuesto al orden de lo real. (Rodríguez, 2013: 1151)

Para concluir, y a partir de todo lo elaborado en este artículo, sostengo que es momento de que los feminismos dejen de ver con recelo las tensiones entre academia y activismo, pues se trata, en definitiva, de una incomodidad que genera y ha generado múltiples terrenos de reflexión al interior del movimiento. Quizás una buena síntesis de esa *liminalidad* es la que propone Chandra Tapalde Mohanty, activista y académica feminista postcolonial. Ella pensó especialmente en la potencia política que tiene un proyecto científico feminista que toma seriamente la vida de los grupos marginados como fuente de conocimientos y como una matriz de resistencias que deben estudiarse para potenciar sus luchas e imaginar otros mundos. En su libro *Feminismo sin fronteras* (2003) asumió la importancia que tienen las narrativas de las mujeres del Tercer Mundo y su activismo para la praxis feminista. Para ella, el lenguaje y la producción de conocimientos son empoderadores de los sectores subalternos, en tanto que los erige como los principales productores de sus representaciones. Escribe Mohanty (2003):

Para mí la teoría es una profundización de lo político, no un desplazamiento de lo político: un destilado de la experiencia y una intensificación de lo personal. La mejor teoría convierte en comunicables la experiencia personal y los relatos. Pienso que esta clase de pensamiento analítico y teórico nos permite mediar entre diferentes historias y comprensiones de lo personal. Después de todo, uno de los desafíos fundamentales de la “diversidad” es entender

nuestras diferencias colectivas en términos de agencia histórica y responsabilidad para que podamos entender a los otros y construir lazos de solidaridad entre límites divisorios. (191)

Los discursos y las experiencias se conforman mutuamente en una práctica no-lineal que se ve interrumpida, intervenida, oscurecida e iluminada por las relaciones de fuerza que entablan diferentes sectores. Para las mujeres, para las negras, para las lesbianas, para las y los subalternizados, hablar es una necesidad. Al resaltar esto, Mohanty revitaliza como proyecto político el interrumpir tanto el silencio como los discursos que hablan sobre las mujeres, sin el protagonismo de sus voces. La *experiencia*, entonces, debe ser una clave de lectura, una práctica de significación política que cree en el discurso espacios «para un sujeto y una experiencia ausentes, para que sea ocupada por la presencia y la experiencia oral de mujeres concretas hablando sobre y desde las realidades concretas de sus mundos cotidianos» (Yañez, 2015: 59). Solo una postura así puede también contener el valor social y subjetivo del cuerpo, el inconsciente, lo difícilmente narrable, la percepción y el deseo en la construcción del conocimiento.

Referencias bibliográficas

ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (Eds.). *Feminist Epistemologies* [Epistemologías Feministas]. New York and London: Routledge, 1993.

ALCOFF, Linda. "Merleau Ponty y la teoría feminista de la experiencia". *Revista Mora*, (5), (1999): 122–138.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlans/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARFUCH, Leonor. "Representación". En *Términos críticos de sociología de la cultura*. Editado por Carlos Altamirano et al., 206-211. Buenos Aires: Paidós, 2002.

ARFUCH, Leonor (Comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

ARFUCH, Leonor. Espacio biográfico, memoria y narración. En *Narrativas de experiencia en educación y pedagogía de la memoria*, editado por Gabriel Jaime Murillo Arango, 297-309. Buenos Aires, Clacso/ Universidad de Antioquía, 2015

BACH, Ana María. *Las Voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.

BUTLER, Judith. *El género en disputa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: PAIDÓS, 1990.

BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004.

CANO, Virginia. *Ética tortillera. Ensayos en torno al éthos y la lengua de las amantes*. Buenos Aires: Madreselva, 2015.

DE LAURETIS, Teresa. *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. España: Ediciones Cátedra S.A., 1992

- DE LAURETIS, Teresa. Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. *De Mujer a Género, Teoría, Interpretación y Práctica Feministas en Las Ciencias Sociales*, (1993): 73–113.
- DE LAURETIS, Teresa. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. España: horas y HORAS, 2000.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. *Escritos de una lesbiana oscura*. Buenos Aires-Lima: la frontera, 2007.
- FALQUET, Jules. 2009. *Romper el tabú de la heterosexualidad, acabar con la “diferencia de los sexos”: aportes del lesbianismo como movimiento social y teoría política*. (1). <https://doi.org/https://doi.org/10.4000/gss.705>
- FLORES, val. *Notas lesbianas: reflexiones desde la disidencia sexual*. Rosario: Hipólita Ediciones, 2005.
- FLORES, val. *Interrupciones. Ensayos de poética activista*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark, 2013.
- FLORES, val. *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Buenos Aires: La Libre editora, 2021.
- FUSKOVA, Ilse, Schmid, Silvia, Marek, Claudina (1994). *Amor de mujeres. El lesbianismo en la Argentina, hoy*. Buenos Aires: Planeta.
- FUSS, Diana. *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, New York: Routledge, 1989
- GENOVESE, Alicia. *Leer poesía. Lo leve, lo grave, lo opaco*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GROSZ, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- GUILLAUMIN, Colette. “Práctica del poder e idea de Naturaleza”, en *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Editado por Ochy Curiel y J. Falquet, 19-56. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.
- HALL, Stuart. *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra, 1991.
- HARDING, Sandra. *The feminist standpoint theory reader. Intellectual and political controversies*. New York and London: Routledge, 2004.
- HARTMANN, Heidi. “El infeliz matrimonio entre el marxismo y el feminismo: hacia una unión más progresiva”, en *Mujeres y Revolución. Una discusión sobre el infeliz matrimonio entre Marxismo y Feminismo*. Editado por Lydia Sargent: .1-41. Montreal: Black Rose Books, 1981.

- JAGOSE, Annamarie. *Inconsequence. Lesbian representation an the logic of sexual sequence*. London: Cornell University Press, 2002.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider*. Berkeley: Crossing Press, [1984] 2007.
- MOHANTY, Chandra Tapalde. *Feminism without borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press, 2003.
- RAIS, Hilda. *Lesbianismo. Apuntes para una discusión feminista*. Trabajo presentado en el Encuentro Mujer y Violencia, ATEM (Asociación de Trabajo y Estudio sobre la Mujer), Buenos Aires, 1984.
- RICH, Adrienne. "Apuntes para una política de la posición", en *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida: 1979-1985*. Editado por Adrienne Rich, 249–272,. Buenos Aires: Sudakuir editorial, 1984
- RICHARD, Nelly. ¿Qué es un territorio de intervención política?, en *Por un feminismo sin mujeres*. Editado por Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual, 156-178. Territorios Sexuales Ediciones, 2011.
- RODRÍGUEZ, Rosana. "El poder del testimonio, experiencias de mujeres". *Revista Estudios Feministas*, 21(3), (2013): 1149–1169. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000300021>
- SCOTT, Joan W. "Experiencia." *La Ventana*, 13, (2001): 42–73.
- SMITH, Barbara (Ed.). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nueva York: Kitchen Table/Women of Color Press, 1983.
- SMITH, Dorothy. *Institutional Ethnography. A Sociology for people*. Lanham: Altamira Press, 2005.
- SPIVAK, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, 39, (2003): 297-364.
- STONE-MEDIATORE, Shari. "Chandra Mohanty and the Revaluing of "Experience."" *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 13 (2), (1999): 116–133. <https://doi.org/10.2979/hyp.1998.13.2.116>
- TRON, Fabi y FLORES, Valeria (Comp.). *Chonguitas. Masculinidades de niñas*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark, 2013.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- WILLIAMS, Raymond. *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. London: Verso, 1989.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM Editorial Crítica, [1958] 1988.
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Boston: Beacon Press,

1992.

YÑEZ, Sabrina. *De cómo las instituciones de salud pública regulan las experiencias de embarazo, parto y puerperio... y de lo que resta (Mendoza, 2001-2013)* [Tesis para optar por el título de Doctora en Antropología]. Universidad de Buenos Aires, 2015.



Militancias del feminismo popular en el teatro de la región del Noroeste Argentino (2015-2020)

Militancy of popular feminism in the theater from the Argentinian Northwest region (2015-2020)

Marina Rosenzvaig

*Universidad Nacional de Tucumán- Universidad de Sevilla
Becaria del Programa Paulo Freire+ senior de la OEI*

ARTES.Marina.Rosenzvaig@webmail.unt.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7055-3055>

Fecha de recepción: 21/05/2023

Fecha de evaluación: 24/07/2023

Fecha de aceptación: 7/09/2023

Resumen

El presente artículo analiza militancias del feminismo popular extendidas en el teatro de la región del Noroeste Argentino entre los años 2015 a 2020, en el contexto masivo de movilizaciones en contra de la violencia de género del Ni Una Menos y las luchas por el aborto legal, seguro y gratuito. Las militancias son un ejercicio de participación y organización colectiva en cuya politización el pueblo empoderado toma conciencia de la necesidad de actuar para revertir la situación de desigualdad social (Selci, 2018). En este período se desarrolló una potente multiplicación de militancias feministas populares en por lo menos tres dimensiones de acción teatral: 1. *Performance* de las manifestaciones, 2. Gestiones institucionales en teatro (públicas e independientes) y 3. Representación de obras teatrales. Si bien este escrito da cuenta de la primera dimensión señalada, se detiene especialmente en la segunda dimensión, vinculando militancias institucionales y militancias del teatro independiente.

Palabras clave: teatro, performance, feminismo popular, militancias, Noroeste Argentino.

Abstract

This article analyzes militancy of popular feminism extended in the theater from the Argentinian Northwest region between the years 2015 to 2020, in the mass contexto of mobilizations against gender violence of Ni Una Menos and and the fight for legal, safe and free abortion. The militancy are an exercise in participation and collective organization in whose politicization the empowered people become aware of the need to act to reverse the situation of social inequality (Selci, 2018). In this period developed a powerfull multiplication of popular feminist militancy in at least three áreas of theatrical action: 1. Performance of demonstrations, 2. Institutional management in theater (public and independent), 3. Performances

of plays. This writing stops especially in the second field of action, linking institutional militancy and independent theater .

Keywords: theatre, performance, popular feminism, militancy, Argentine Northwest.

Introducción

El presente artículo se propone estudiar militancias del feminismo popular en el teatro de la región del Noroeste Argentino (NOA) entre los años 2015 y 2020 en el contexto de movilizaciones masivas de dos agendas de género centrales en el país de este período: “Ni una Menos” y las luchas por el aborto legal, seguro y gratuito. Las militancias feministas populares se desarrollaron en por lo menos tres dimensiones de acción simultaneas: performances de las manifestaciones, gestiones institucionales en teatro (independientes y estatales) y representaciones de obras teatrales. Este escrito abordará sucintamente la primera dimensión señalada y con mayor profundidad la segunda dimensión.

El 3 de junio del año 2015 se organizó en Argentina la primera movilización denominada Ni Una Menos en contra de la violencia de género y los femicidios perpetrados contra las mujeres, tras el asesinato de la adolescente de 14 años Chiara Páez en manos de su novio, y tras las repercusiones que producía socialmente el número cruento de una mujer asesinada cada treinta horas. La periodista Marcela Ojeda escribió en *Twitter* el 11 de mayo: “Actrices, políticas, artistas, empresarias, referentes sociales... mujeres, todas, bah.. no vamos a levantar la voz? NOS ESTAN MATANDO”. A partir de allí un grupo de periodistas y comunicadoras lanzaron la propuesta de organizar una marcha en denuncia por los femicidios desde Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Las movilizaciones fueron multitudinarias y se sucedieron en ciento veinte ciudades y pueblos, con medio millón de personas en las calles, y en poco tiempo fue replicada en América Latina y Europa. Este acontecimiento modificó radicalmente el panorama de las militancias, la visibilización y los debates de género, que tenía una historia larga en el país pero que en este contexto de movimiento masivo impregnó especialmente todos los ámbitos sociales e institucionales para volverse agenda central. Otro tanto ocurrió a partir del año 2018 con las luchas por el aborto legal, seguro y gratuito que ingresó por primera vez en debate en comisión parlamentaria en Argentina.

A partir de este momento el tema tabú del aborto se tornó una discusión mediática y pública masiva inimaginada. Una “marea verde” imparable de mujeres e identidades de género con capacidad de gestar de distintas generaciones, especialmente jóvenes, a la que la periodista Luciana Peker (2018) llamó “la revolución de las hijas” tomó las calles y distintos espacios públicos con los objetivos de hacer valer sus voces reclamando emancipación, e instalando un debate que intersectaba género y clase, porque las mujeres sin recursos económicos no podían pagar un aborto clandestino y morían en el intento de un aborto mal practicado. Las movilizaciones ocurrieron desde los primeros meses del 2018, año en el que se logró solo una media sanción de ley, hasta el 30 de diciembre de 2020, tras una nueva presentación del proyecto por el gobierno nacional de Alberto Fernández y fecha de la aprobación definitiva de

la Ley 27.610 de Interrupción Voluntaria del Embarazo, en la Cámara de Senadores.

La Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito nace en Argentina en el año 2003, en otro espacio de debate y movilización político fundamental, los Encuentros Nacionales de Mujeres, que se realizan desde el año 1989. Desde el año 2020 el espacio se denomina Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries, sumando diversos sujetos de los feminismos y transfeminismos, aunque no sin debates y resistencias internas. En el 2003 se organizó por primera vez un taller de estrategias para el acceso al aborto legal, seguro y gratuito en el XVIII ENM en Rosario, y se eligió un lema: “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar y aborto legal para no morir” y un símbolo, el pañuelo verde. El pañuelo tiene una larga tradición vinculado a los derechos humanos en Argentina, el pañal blanco usado en sus cabezas por las Madres de Plaza de Mayo en las rondas de búsquedas de sus hijos y nietos desaparecidos se convirtió en el simbólico pañuelo blanco.

1. Performances de las manifestaciones feministas:

El panorama de luchas y militancias feministas, señaladas en la introducción de este escrito, tiñó la mayoría de los ámbitos de acción, y particularmente el teatro como práctica social y política se vio envuelto de diversas maneras en los debates y luchas de género y llevado a comprometerse con las militancias feministas en el seno de sus propias prácticas como así también con las agendas feministas promovidas por la sociedad en un contexto de avance de políticas de derecha conservadora en gobiernos de América del Sur, como el de Mauricio Macri entre el 10 de diciembre de 2015 al 9 de diciembre de 2019 en Argentina.

De este modo, se conformaron grupos de trabajo artístico que puso a disposición de la lucha feminista los saberes y herramientas del arte y del teatro, realizando así intervenciones artísticas y *performances* en por lo menos dos acepciones del heterogéneo término, como propone Diana Taylor (2012): *performance art* o artes de acción: es decir una acción con objetivos y procedimientos artísticos llevados a cabo por un artista. Y, en segundo lugar, *performance* en el sentido que expone la antropología cultural, principalmente la propuesta teórica de Victor Turner, en la que se sostiene que *performances* son acciones reiteradas. Afirmo Diana Taylor en este sentido: “Las *performances* operan como actos vitales de transferencia, transmitiendo el saber social, la memoria y el sentido de identidad a partir de acciones reiteradas” (Taylor, 2012: 22).

Este planteamiento conceptual permite por un lado una referencia a las rondas de las Madres repetidas cada jueves hace 45 años en la Plaza de Mayo de la ciudad de Buenos Aires, con el símbolo de los pañuelos blancos en sus cabezas, recordándonos y reafirmando la necesidad de memoria, verdad y justicia, y por otro lado una referencia al ritual de los “pañuelazos por el aborto legal”, realizado todos “los martes verdes” durante este período, trazando un puente genealógico con la histórica lucha de las Madres y Abuelas. Llevar todos los días visiblemente los pañuelos verdes en el cuello, la muñeca o en mochilas y bolsos, el uso de prendas verdes y pintarse con *glitter* verde y violeta en las movilizaciones, se convirtió rápidamente en ese momento en un acto vital de

transferencia colectivo de identidad y convocatoria feminista de lucha y emancipación para millones de mujeres, en los términos performáticos planteados por Diana Taylor (2012).

Aunque como también aclara la investigadora de *performance*, la repetición no es mimética: “Incluye también la posibilidad de cambio, crítica y creatividad dentro de la repetición” (Taylor, 2012: 17). Cantar colectivamente el repertorio de canciones de empoderamiento y protesta feministas en cientos de plazas públicas argentinas reactualizando con sus diferencias territoriales y temporales y con marcas de interseccionalidad de género, sexualidad, etnia y clase, fue dejando huellas muy potentes y singulares en cada lugar que se realizaba, con letras como: “Alerta, alerta, alerta que camina, mujeres feministas por las calles de Argentina, y tiemblen, que tiemblen los machistas, América Latina será toda feminista”. O también: “A la iglesia católica apostólica romana, que se quiere meter en nuestras camas. Le decimos que se nos da las ganas, de ser putas, travestis y lesbianas. Aborto legal, en el hospital, aborto legal, en cualquier lugar”.

Esta genealogía de luchas feministas promovió además la organización de múltiples colectivas activistas y performáticas en la región, en casos como: la Comisión de Cultura Ni Una Menos Tucumán y Ni Una Menos Tilcara-Maimará, en la provincia de Jujuy, o colectivas de actrices que se volcaron a la performance callejera como Teatro al Borde (Tucumán) y Grupo Performático Mariposas (Santiago del Estero). Las actrices de la región atendieron la convocatoria de la colectiva de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires autodenominadas Actrices Argentinas, que se conformó en los primeros meses del 2018, para acompañar a la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Se organizaron colectivas de Actrices en todas las provincias del NOA: Jujuy, Salta, Catamarca, Santiago del Estero y Tucumán, cuyas militancias se extendieron rápidamente también a la lucha por la violencia de género en el seno de las prácticas teatrales de las provincias de la región.

2. Militancias feministas en gestión teatral independiente y estatal:

Simultáneamente a la dimensión militante de *performances* en las manifestaciones feministas, ocurría en otro ámbito de acción militancias feministas en espacios de gestión de teatro independiente y estatal. Como bien lo describe María Fukelman (2020), el teatro independiente y el feminismo tienen puntos de contacto que es necesario destacar en función del tema tratado: Los integrantes del teatro independiente promueven el “teatro de grupo” con escasa o sin remuneración, realizan así “un trabajo desalienado en medio de un contexto alienado. O sea, en una atmósfera global donde se estimula el individualismo y se inculca el miedo a la otredad, se arman grupos que se necesitan, se construyen vínculos colectivos” (Fukelman, 2020: 72). El feminismo también siembra organizaciones colectivas, de este modo: “Nadie hace teatro solo/a. Y nadie se imagina pensando un movimiento social nuevo, un mundo más justo, en soledad” (Fukelman, 2020: 72). Otro punto de contacto entre ambos movimientos, destaca la investigadora, es la promoción de horizontalidad en el trabajo conjunto, la igualdad y justicia social son principios que requieren establecer formas alternativas de organización colectiva distintos a las jerarquías instituidas por el sistema capitalista patriarcal.

Asimismo, en la historia del teatro independiente los grupos teatrales han gestado espacios teatrales, salas y espacios culturales que han sido centrales en contextos de neoliberalismo económico y cultural. Estos espacios no poseen las características tradicionales de las salas teatrales comerciales, sino que configuran espacios comunitarios, de contención de proyectos feministas y de comunidades subalternas, así como claros espacios de militancia política. En el caso de la región son además espacios dirigidos por mujeres e identidades lésbicas, como, por ejemplo: La Sodería Casa de Teatro, creada en el año 1994, madre de otros espacios surgidos años después y el más antiguo que subsiste en la región. Así lo describe una de sus gestoras, Teresita Guardia: “un lugar de encuentro, de aprendizaje, de camaradería, de reflexión, de disfrute en comunión... un templo” (Valdez, 2022). El director de teatro tucumano Máximo Gómez define a estos espacios como “el sueño de la casa propia” del teatro de grupo que además del sentido afectivo que posee, “representa un territorio, un lugar simbólico donde la pertenencia está asegurada y con estos derechos también el derecho a decir, dialogar, aprender, ser libre entre sus márgenes, establecer relaciones productivas” (Gómez, 2018: 84-85).

Otros espacios significativos con el perfil mencionado son: Fuera de Foco en la ciudad de San Miguel de Tucumán fundado en el año 2011, La Mar en Coche en San Salvador de Jujuy creado en el año 2010, y La Ventolera en la ciudad de Salta del año 2006. Estas salas teatrales desarrollan hasta el día de hoy proyectos desde feminismos plurales e interseccionales, articulando con debates y problemáticas de género, de clase, de etnia, de raza, de sexualidad, entre otros vectores de opresión, y construyen redes entre sí y redes con las organizaciones sociales y el teatro independiente de la región.

¿Cómo se replicó el campo fértil feminista del contexto del Ni Una Menos y las luchas por el aborto legal en el campo teatral de la región? Principalmente llevando las militancias y la organización a todos lados, discutiéndoles a los formatos patriarcales de gestión, creación y formación teatral, y generando alianzas diversas. Las alianzas entre la macropolítica y las micropolíticas teatrales son centrales y el ingreso de compañeras militantes teatreras en cargos institucionales estatales posibilitan la apertura de organismos públicos a la participación, diálogo y escucha de las comunidades teatrales independientes. Sin embargo, esta situación de alianzas y transformaciones productivas sucede escasamente en la mayoría de las instituciones culturales de la región, por el contrario, ante cualquier crítica o intento de transformación los sujetos emisores de las críticas son rápidamente marginados y deslegitimados, como viene sucediendo por ejemplo en la provincia de Tucumán desde la Representación del Instituto Nacional del Teatro. Esta situación promueve procesos de desarticulación y desmovilización que obstaculizan posibles intentos de participación y organización militante favorecedores del fortalecimiento comunitario tan urgente y necesario sobre todo en contextos de crisis y avance de la derecha conservadora. En definitiva, este escenario consigue suspender una real democratización de la cultura.

De allí que sea necesario destacar la gestión institucional con perfil feminista popular, atípica para la región, llevada a cabo en la Representación Provincial de Jujuy por el Instituto Nacional del Teatro en dos períodos consecutivos, desde el 1 de marzo de 2015 hasta el 28 de febrero de 2023 y en la Representación regional del período 2017-2018 especialmente, de la teatrera

Jimena Sivila Soza. El Instituto Nacional del Teatro es un organismo muy importante en el desarrollo del teatro de todo el país, surgió tras una larga lucha del movimiento de teatro independiente, desde los politizados y convulsionados años 70, con continuidad en la posdictadura especialmente en el contexto de crisis política y económica producida por las políticas neoliberales en la década de los 90. El movimiento de teatro independiente trabajó arduamente por la promulgación de Ley Nacional del Teatro 24.800 (1997) que permitió la creación del INT en el año 1998.

El trabajo del Instituto Nacional del Teatro tiene efectos muy importantes en el quehacer teatral independiente de todo el país. Es uno de los pocos organismos que posee una estructura federal y colegiada, y cuyos miembros, salvo el director ejecutivo y el representante del Ministerio de Cultura de la Nación elegidos por este organismo, son seleccionados por concurso público de antecedentes y oposición en cada una de las provincias de la República Argentina. El Instituto desarrolla políticas públicas en teatro en todo el territorio nacional y destinan un presupuesto muy importante a través de subsidios y planes para el fomento y desarrollo del teatro independiente en una justa distribución regional.

Para profundizar un poco más en este análisis y conceptualizar el término militancia tomo sucintamente la propuesta de Damián Selci (2018), en la que desde la filosofía política, dialoga con postulados y debates de Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Alan Badiou y los vincula con la experiencia de la praxis política militante del peronismo en la historia argentina, así plantea lo siguiente: la militancia implica politización, se toma conciencia de que “algo anda mal” en este mundo desigual e injusto y la necesidad de actuar sobre la realidad para transformarla, pero no es solo ejercer una demanda del ciudadano hacia un representante de la política, Selci sostiene que “el militante no demanda” porque se declara responsable, actúa e invita a la acción, participa. “Es una actitud que consiste en un gigantesco ‘hacerse cargo’ de la realidad como si fuese su responsabilidad” y quitarse de sí mismo el irresponsable cualquismo. Materializar “el hacerse cargo” es principalmente organizarse, armar una organización o entrar en alguna existente. “Y esto nos permite definir qué es el poder popular: consiste simplemente en que el pueblo empiece a asumir más responsabilidades; empieza a tomar más asuntos como suyos” (Selci, 2018: 143). Y para esto es necesario “tener una vida no individual”, correrse del ego y trabajar por la comunidad, incluso asumirse dirigente o cuadro político.

Este esbozo teórico permite pensar y entender a la militancia como un poder colectivo y popular, con otros y para otros. El empoderamiento femenino desde una perspectiva feminista popular, no puede ser individual, se estaría allí reproduciendo las lógicas neoliberales, por el contrario: tomar el poder, en este caso dirigir una institución, no es un proyecto individual sino el de un pueblo empoderado, “el pueblo feminista” lo llama Graciela Di Marco (2011) para nombrar a las militancias feministas populares, y que tienen como objetivos la multiplicación de la militancia en pos del desarrollo y el fortalecimiento de la comunidad.

Un proceso de organización militante que grafica el proceso que teoriza Selci fue la motivación del ingreso de Jimena Sivila Soza a la Representación Provincial del INT de Jujuy en el año 2015. Ella provenía de un proceso de organización militante de teatristas independientes de la provincia que se

denominaban “los autoconvocados”, y que venían cuestionando a la Representación de INT Jujuy en ese momento. Varios integrantes de esta organización le piden a Jimena que se presente a la convocatoria de inscripción al concurso provincial del INT, que cerraba dos días después. No estaba en sus planes profesionales, aunque ella sí tenía antecedentes en gestión institucional, estaba en ese momento dedicada a pleno a su carrera profesional como directora y dramaturga, sin embargo, recuerda Jimena Sivila Soza la situación donde aquella propuesta ocurrió. Susy Shock, una artista y militante trans argentina muy significativa, actuaba en La Mar en Coche:

En sus reflexiones (Susy Shock) habla de su militancia, y de los cambios, y de todo un trabajo territorial que había que hacer, no sé qué dice ese día, algo dice, y a mí me termina de convencer de que era adentro del Instituto y no por fuera que las cosas se iban a cambiar, y entendiendo que tenía que dejar de pensar en mí misma y tenía que pensar en el colectivo, como que algo de eso ocurrió esa noche, y un viernes, ebria seguramente un poco, tomando una cerveza, pienso en eso porque yo así con una cerveza decidí hacer teatro (se ríe) ¿no? medio esas noches que uno reflexiona. Me fui a casa, me levanté temprano al otro día, y me puse a escribir, el lunes terminaba la convocatoria. Y entro al concurso con este proyecto (...) sobre las personas que se van, la propia mirada, la participación, el diálogo con la comunidad, el tema de la escucha¹.

Los orígenes ideológicos y epistemológicos del trabajo de Jimena Sivila Soza se remontan a las experiencias de lucha y organización, al entendimiento que era necesario llevar la militancia a las instituciones y desde allí trabajar por el fortalecimiento de la democracia en los márgenes, en este caso en una frontera mestiza y lejana de los centros culturales, como es la provincia de Jujuy, limítrofe con la República Plurinacional de Bolivia y alejada de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Jimena estudia la carrera Licenciatura en Teatro en la Universidad Nacional de Tucumán, entre 1996 y 2001, años rabiosos de neoliberalismo que concluirán con la crisis económica, social y política del 2001, y tras finalizar el cursado de sus estudios vuelve a la provincia de Jujuy. Uno de los primeros trabajos que realizó fue en el Instituto Nacional del Teatro, en un Plan de Fomento, desde el año 2003, como promotora cultural de teatro en el territorio. La teatrera cree que a partir de allí se va configurando su forma de pensar, favorecido por un contexto político transformador de ampliación de derechos, como fueron los gobiernos nacionales de Néstor y Cristina Kirchner (2003 al 2015), opuestos a la década anterior. Durante cuatro o cinco años viajaba a Perico², en “el interior del interior”, tres o cuatro veces a la semana, y trabajaba con el grupo teatral llamado *Histrión*, en ese momento, “y ahí empieza todo el cuestionamiento, cómo es esto de fomentar la grupalidad, o generar teatro en lugares donde era nula o casi escasa la actividad teatral”³.

¹ Entrevista virtual realizada por Marina Rosenzvaig a Jimena Sivila Soza, el 21 de enero de 2021.

² Perico es una ciudad pequeña ubicada a 35 km de la capital provincial San Salvador de Jujuy.

³ Entrevista virtual realizada por Marina Rosenzvaig a Jimena Sivila Soza, el 21 de enero de 2021.

Este trabajo en los márgenes, incluso asumiendo las equivocaciones propias de los primeros años profesionales, contienen ya en sus orígenes una apuesta política de creación de espacio, grupalidad y teatralidad descentralizada y alternativa, “con mirada propia” dirá Jimena, batallando la colonialidad del poder (Quijano, 1992), para ello rescata una experiencia que se presenta como reveladora de un posicionamiento político con “mirada propia”. Jimena participó con la obra de su autoría y dirección, *El estado de la neutra*, en la 25º *Fiesta Nacional del Teatro* (2010), evento organizado por el Instituto Nacional del Teatro. En una mesa de desmontajes y devoluciones programadas para las obras que se representaban allí, los jurados le hacen una crítica muy dura a la obra *Mamarracho* del grupo Egocentric Us, de la provincia de Catamarca. Jimena cuenta que: “Levanto la mano y les pregunto desde qué lugar estaban mirando la obra, que clarifiquen desde qué lugar miraban la obra. Fue una pregunta claramente incómoda que no tuvo respuesta”⁴. Se refiere a una propuesta de obra con contenido y problematización de género, en una vecina y conservadora provincia del Noroeste Argentino, pero con posibles hechuras de “distinta calidad” técnica a lo esperado por la academia de los centros teatrales, en tanto la provincia tiene todavía escaso desarrollo de formación técnica en teatro. Cuenta Jimena al respecto:

yo había mirado la obra desde el lugar donde la obra nace, es y se desarrolla, (...) porque hacer ese teatro bajo la mirada de la Virgen en Catamarca tenía un valor poético y político enorme, que indicaba que era un grupo que había tomado una decisión y un proyecto político y artístico en quiénes querían ser identitariamente en Catamarca. Que después está lo otro, que si la luz, la no luz, el vestuario, todo eso de acuerdo a quién diga qué queda mejor o qué queda peor. Todo eso se puede ir aprendiendo, pero la decisión política de decidir voy a hacer este tipo de teatro (con irreverencia de género) bajo la mirada de la Virgen, era una decisión de enorme valor, y de singularidad, era genuino⁵.

El teatro con mirada propia y las políticas públicas con mirada propia se presentan como “pensamiento situado”, en términos de Donna Haraway (1995), y son posibles de llevar a cabo si se proponen un trabajo particular y específico, fuera de la universalidad generalmente pretendida y más allá de las poéticas o técnicas hegemónicas impuestas para el teatro o para cualquier práctica artística y cultural. Por el contrario, consideramos junto a Haraway que “solamente una perspectiva parcial promete una visión objetiva” (1995: 326) y encarnada en el territorio.

Desde esta perspectiva, entonces, brevemente graficada hasta aquí, Jimena Sivila Soza, tras ingresar como representante al Instituto Nacional del Teatro, lleva a cabo políticas de participación y diálogo con las comunidades teatrales de la provincia de Jujuy y luego ampliadas a la región NOA, con el objetivo de fortalecimiento regional y resistencias a políticas centralistas y mercantilistas que desconocen las diversidades identitarias. Idea y organiza para

⁴ Entrevista virtual realizada por Marina Rosenzvaig a Jimena Sivila Soza, el 21 de enero del 2021.

⁵ Entrevista virtual realizada por Marina Rosenzvaig a Jimena Sivila Soza, el 21 de enero de 2021.

ello: Foros de debate y construcción en la provincia que serán ampliados luego en *Plenarios Regionales del NOA* (2016, 2018, 2020), organiza también las *Jornadas de Reflexión en Teatro y Géneros* (2019) en su tipo en la región, e impulsa junto a compañeras del organismo el *Observatorio de Igualdad del INT* que tuvo enormes resultados hasta el día de hoy en tanto análisis y puesta en práctica de representatividad igualitaria de género en las actividades del organismo y en tratamientos de denuncias de violencias de género en el seno institucional. Encontramos también que entre los años 2018 y 2019 aparecen por primera vez con centralidad las problemáticas de género en notas de la Revista de teatro *El Picadero*, publicación semestral de la institución.

Estas políticas públicas de gestión feminista tuvieron efectos multiplicadores de organizaciones feministas, en el contexto de las *Jornadas de Reflexión de Teatro y Géneros* la comunidad participante organizamos y fundamos: La Pluriteatral (Asamblea Permanente de Trabajadorxs Transfeministas del Teatro NOA), que mutará a otra organización independiente: el Observatorio de Género y Teatro NOA (2020). Estos espacios de participación, organización y militancia permitieron ir construyendo una red de trabajo y reflexión poniendo en discusión agendas de género en el teatro de la región por: paridad, no violencia, participación popular y de género, en diversos planos de militancias multiplicadas de compañeras feministas en las instituciones públicas junto a organizaciones sociales y del teatro independiente.

Las instituciones con perspectiva feminista popular llevan a cabo experiencias y planes de gestión en políticas públicas que permiten la articulación con las demandas populares de género y en intersección con otras desigualdades de clase, raza, etnia, generacional, favoreciendo la participación e inclusión de género y la de otros grupos subalternos, así como la defensa y el fortalecimiento de la democracia y los derechos culturales. La gestión provincial y regional del INT abordadas en este escrito se desarrollaron en un contexto doblemente problemático: en un gobierno provincial⁶ y nacional neoliberal y en una región conservadora que perpetúa instituciones con marcado perfil patriarcal, de allí que su visibilización permita, por un lado, mostrar a las mujeres y diversidades en lugares de dirigencia, así como la reafirmación de prácticas políticas alternativas y democratizadoras.

El trabajo teatral y las políticas públicas en teatro desde los márgenes, en los territorios ignorados por la cultura centralista y elitista, son un desafío, pero sobre todo una apuesta política de desarrollo. Alejandro Grimson (2014) señala algunas distinciones sobre las políticas culturales que comparto. Entre la concepción neoliberal que plantea que el Estado no debe intervenir en las prácticas culturales para no coartar libertades, a lo sumo “asistir” en momentos críticos, y la concepción iluminista clásica, como la llama el autor, en la que el

⁶ Termine este artículo el 20 de junio de 2023, en el contexto de una feroz represión al pueblo jujeño que salió a las calles a protestar en contra de una reforma inconsulta de la Constitución provincial, así como masivas marchas lideradas por gremios docentes que exigen recomposición salarial en una provincia con los salarios más bajos del país. La represión está siendo comandada por el gobierno provincial de Gerardo Morales, perteneciente al Frente Cambiemos y candidato a vicepresidente de la Nación, quien, con casi el segundo mandato cumplido, tiene en su haber numerosas violaciones a los derechos humanos en la provincia, entre ellas, presa política desde el 16 de enero de 2016 a la dirigente Milagro Sala, líder social de la Organización Barrial Tupac Amaru.

Estado es el facilitador y difusor cultural principal, se encuentra una tercera posición que plantea que un Estado promotor tiene como objetivo central fomentar aquello que ya emerge en la sociedad civil. Esta última perspectiva será central para permitir una “justicia cultural” heterogénea e intercultural y que trabaje para superar desigualdades, diferenciándose de la pretensión de “igualdad cultural” homogeneizadora y asimilacionista. En un sentido similar, plantea Florencia Saint Tout, presidenta del Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires, lo siguiente:

Una política pública de un gobierno popular en el Estado tiene que poder sentar a esos sectores, a esos, esas, esos sectores, a la mesa para poder pensar juntos hacia dónde se tiene que ir, que no puede ser una política pública hecha desde arriba hacia abajo como a veces pensamos esquemáticamente, sino que tiene que ser con todos y con todas. Una política pública en cultura desde un gobierno popular tiene que luchar contra el posibilismo, y esto decirlo hoy en esta Argentina, decirlo en este tiempo histórico, no nos parece menor, luchar contra todo lo que no se ha hecho, contra todo lo que no se pudo, contra todo lo que no se llega, y no desde un voluntarismo individualista, sino justamente creando las condiciones políticas para que lo imposible se vuelva inevitable, por lo tanto una política pública de un gobierno popular en el Estado tiene que ser una política militante, tiene que ser una política amplia, frentista, pero absolutamente militante (Saint Tout, 2022: 30:00 – 31:12).

La relación Estado y sociedad civil en el campo teatral en el ámbito federal tiene una historia de varias décadas en nuestro país, desarrollada con mayor fuerza desde la creación del *Instituto Nacional del Teatro*. El feminismo también se vincula con las instituciones estatales de manera permanente por lo menos desde la década del 80 en el retorno democrático en la República Argentina. Diversas investigadoras, como Graciela Di Marco en *El pueblo feminista* (2011: 256), mencionan la relación y articulación constante y bajo múltiples formas entre organizaciones sociales e instituciones burocrático-estatales, y casos donde: feministas han ocupado lugares de gestión pública, demandas de políticas públicas fueron recogidas por el Estado logrando significativas intervenciones en la realidad con perspectiva de género. Es necesario desatacar la relación entre Estado y sociedad civil, porque es la sociedad la que determina las agendas urgentes y necesarias y es el Estado el que puede y debe asegurar, a través de la ampliación de derechos y sus políticas públicas la igualdad y la justicia social y de género para la democratización de la cultura. Pero la tarea no es sencilla, existen muchos impedimentos patriarcales en sintonía con la cultura hegemónica a la hora del intento de ingreso de feministas en el Estado y de la tentativa de llevar a cabo transformaciones promovidas por el feminismo popular, la antropóloga Carolina Trebisacce, señala, por ejemplo, que el feminismo es el lado B del Estado.

En tanto y en cuanto el Estado es una organización occidental, capitalista, colonial, androcéntrica, el feminismo cuando irrumpe ahí trae otro sujeto, otra agenda, corroe algo de las bases sobre las que está sedimentado ese Estado. El Estado es todo eso, es un

gran producto de la sociedad moderna, y el feminismo es como el lado B, no es que no es parte del Estado moderno, es parte del Estado moderno, pero en calidad de lado B, de lo que existe y no se menciona (Paz Frontera, 2020).

Volviendo a la Representación del Instituto Nacional del Teatro, es necesario destacar que el rol de representante provincial no es un cargo similar a otro, como un director o secretario de cultura, el representante surge de las bases, del propio campo teatral. La tensión que históricamente presenta el cargo da cuenta de una pregunta sobre la problemática de la representatividad, ¿a quién representa el representante? Coincido con Jimena Sivila Soza cuando sostiene que el representante representa a ambas partes, a la institución, por un lado, organizado en el órgano colegiado del Consejo de Dirección que comanda la institución y quien debe velar por el cumplimiento de la Ley Nacional del Teatro, y por otro lado representa a “las bases” de las comunidades teatrales de donde surge el representante y a quién debe sus políticas públicas. Sostener esta perspectiva significa recuperar el espíritu y fin militante de los orígenes de la Ley Nacional del Teatro, que fue reformada sin embargo por los legisladores antes de ser aprobada, como lo recuerda Néstor Zapata, un militante rosarino fundamental de aquellas luchas originarias: “era igual, pero con una gran diferencia, los representantes de cada provincia se elegían en asamblea de actores (y de actrices, agregamos) de cada provincia y representaban a las provincias ante el Instituto Nacional del Teatro” (Zapata, 2018: 1:01:07-1:01:21). Hoy se eligen por concurso público. El funcionario más cercano en cada territorio es el representante provincial, y quien debería estar atento a propiciar la comunicación, la organización y el fortalecimiento de la comunidad, y atender la realidad social desde “una mirada propia”, como sostiene Jimena:

¿Cómo represento a la provincia de Jujuy, o a la región? Estando en la comunidad teatral, escuchando las problemáticas de la comunidad teatral. Mi rol es cómo hacer que esta problemática se convierta en una política. Ahí es donde empieza a andar el engranaje de la representatividad. Entonces digo, bueno, estoy con la comunidad, tengo que generar políticas de participación, ¿qué políticas de participación? Para mí la Asamblea se convirtió en Foro, y luego en Plenario. Tiene que haber un lugar donde se escuche, y uno tenga lugares formales, y constituidos donde uno se encuentre con la comunidad⁷.

Este planteamiento destaca la política de participación de las comunidades teatrales y de las organizaciones de base. Jimena proyectó para ello, como ya se mencionó en este escrito, la sistematización de Foros Provinciales de discusión y trabajo conjunto, y Plenarios y Giras como propuestas regionales. Con este diseño de políticas públicas la representante respondía a una pregunta central: “Cómo planteás en un modelo de representatividad la palabra nosotros, es una política que surge, cada vez que

⁷ Entrevista virtual realizada por Marina Rosenzvaig a Jimena Sivila Soza, el 21 de enero de 2021.

hablo por la provincia, considero que hay una voz grupal que acompaña esa política y que encarna, y que es capaz de encarnar ese cambio político”⁸.

3. Conclusión:

En la región del Noroeste Argentino donde el poder político gubernamental se entronca con el poder cimentado social y políticamente de la Iglesia Católica y las familias de la oligarquía dueñas de las tierras y los medios de producción, poseedores incluso de los medios masivos de comunicación, y cuyas políticas culturales estatales provinciales han sido dominadas por una visión de sostenimiento del *statu quo*, comandados asiduamente por “funcionarios que no funcionan” o que convierten a las instituciones en oficinas con prácticas “clientelistas”, experiencias alternativas de ampliación de derechos y de inclusión participativa y crítica de sectores diversos y populares, resultan excepciones singulares, pero sobre todo apuestas políticas contrahegemónicas fundamentales.

Las propuestas del feminismo popular en el teatro de la región NOA, en los márgenes de los poderes centrales elitistas y unitarios, no pueden pensarse sino como enormes esfuerzos de resistencia a la domesticación y al sometimiento del orden histórico injustamente establecido. Incluso en los períodos peronistas provinciales, con evidenciados proyectos políticos nacionales y populares, las estructuras coloniales y patriarcales han sido prácticamente inamovibles, o expresado de otra manera, la frágil democracia se cimenta en estas capas de desigualdad y opresión difíciles de remover en las provincias de la región. Y entonces, como conclusión, sostengo que es necesario reafirmar a viva voz que no puede haber justicia social, sin justicia de género y sin justicia cultural y teatral, y para ello es fundamental el encomiable trabajo de multiplicar las militancias, llevar el acontecimiento feminista popular a todos lados, como ocurrió valiosamente entre los años 2015 al 2020 en el teatro de la región, en la triple dimensión de producción de obra, *performances* de las manifestaciones callejeras y virtuales y en las políticas de gestión teatral independiente y estatal mencionadas.

Referencias bibliográficas

- DI MARCO, Graciela. *El pueblo feminista. Movimientos sociales y luchas feministas de las mujeres en torno a la ciudadanía*. Ciudad de Buenos Aires: Biblos, 2011.
- FUKELMAN, María. “Teatros independientes y feminismos”, en *Revista Acotaciones* n° 44. Madrid: Real Escuela Superior de Arte Dramático, pp. 67-94, 2020.
- GÓMEZ, Máximo José. *Teatro independiente y teatro de grupo: colectivos de producción, formación y construcción de conocimiento. Confluencias y divergencias de paradigmas en los grupos Nuestro Teatro y Caverna*. Tese (doutorado)-Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes, 2018.
- GRIMSON, Alejandro. *Culturas políticas y políticas culturales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación de Altos Estudios Sociales, 2014.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.

⁸ Entrevista virtual realizada por Marina Rosenzvaig a Jimena Sivila Soza, el 21 de enero de 2021.

PAZ FRONTERA, Agustina. "Carolina Trebisacce: `El feminismo es el lado B del Estado`", en Revista LATFEM, Periodismo feminista. Recuperado a partir de <https://latfem.org/catalina-trebisacce-el-feminismo-es-el-lado-b-del-estado/>, 2020.

PEKER, Luciana. *La revolución de las hijas*. Buenos Aires: Sudestada, 2018.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena* vol 13 n°29. Lima, 1992.

SELCI, Damián. *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2018.

TAYLOR, Diana. *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones, 2012.

VALDEZ, Tatiana Luján. "La Sodería, la casa del teatro independiente tucumano", en Colirio Pa Que Vean. Recuperado a partir de <http://coliriopaquevean.com/noticia/teatro/117/soderia-casa-teatro-independiente-tucumano>, 2022.

Recursos audiovisuales:

SAINTOUT, Florencia, en *Congreso ALAIC 2022: Café Cultura – Políticas Culturales desde América Latina*. Recuperado a partir de <https://www.youtube.com/watch?v=BJIXYnGeJsY>, 2022.

ZAPATA, Néstor. *Entrevista: Néstor Zapata. La creación, la gestión, el premio*. 33º Fiesta Nacional del Teatro de Rosario 2018. Instituto Nacional del Teatro. Recuperado a partir de <https://www.youtube.com/watch?v=9XsRm7fGQP0>, 2018.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Feminismos materialistas: diálogos e inter-historicidad entre Europa y América Latina

Materialist Feminisms: dialogues and inter-historicity between Europe and Latin America

Luisina Bolla

Universidad Nacional de La Plata/ CONICET

lbolla@fahce.unlp.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5860-8850>

Fecha de recepción: 21/05/2023 Fecha de evaluación: 24/07/2023

Fecha de aceptación: 7/09/2023

Resumen

El presente trabajo se concentra en dos inflexiones del feminismo materialista. La primera tuvo lugar en Francia en la década de 1970, de la mano de Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin, Monique Wittig y Paola Tabet. La segunda inflexión surge inspirada a partir de aquella y se desarrolló en Argentina desde fines de la década de 1970 hasta mediados de los años 80, gracias al impulso de Alicia Lombardi y Silvia García.

El objetivo del artículo es recuperar la historia de los diálogos entre estas dos líneas de pensamiento. Para ello, comienza por el análisis de la corriente feminista materialista que surge en Francia. A través del abordaje de un caso específico, muestra el modo en que ciertas teorías caribeñas nutrieron el prisma original francófono. A continuación, se abordan las recepciones y las posteriores reelaboraciones que se realizaron en Argentina, entre fines de los años 70 y comienzos de la década de 1980. Finalmente, reflexiona sobre nuevas direcciones de análisis que se abren gracias a los intercambios transnacionales, a partir de la categoría de inter-historicidad.

Palabras clave: Feminismo materialista, Francia, Argentina, Inter-historicidad, Epistemologías transnacionales, Teorías feministas.

Abstract

This paper focuses on two inflections of Materialist Feminism. The first took place in France in the 1970s, developed by Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin, Monique Wittig, and Paola Tabet. The second inflection arises inspired from that and was developed in Argentina from the late 1970s to the mid-80s, thanks to the encouragement of Alicia Lombardi and Silvia García. This article aims to recover the history of the dialogues between these two lines of thought. In order to do this, it starts by the Materialist Feminist current that arises in France. Through the approach of a specific case, it shows the way in which certain Caribbean theories nourished the original French-speaking prism. Next, the receptions and subsequent reworkings that took place in Argentina, between the end of the 1970s and the beginning of the 1980s, are discussed. Finally, it reflects on new directions of analysis that are opening up thanks to transnational exchanges, introducing the category of inter-historicity.

Keywords: Materialist Feminism, France, Argentina, Inter-historicity, Transnational epistemologies, Feminist theories.

Introducción

Hay múltiples formas de narrar o reconstruir la historia de las teorías y praxis feministas. Este artículo se concentra en ciertas irradiaciones de lo que denominamos la “constelación materialista”, que se desarrolla en paralelo a cierto canon feminista. Los feminismos materialistas tienen un desarrollo muy fecundo desde la segunda mitad del siglo XX en Europa (especialmente, en Francia e Inglaterra) y en América Latina. A la par que se consolidaba el feminismo radical en Estados Unidos, en Francia surgía un “feminismo radical” de rasgos propios, que luego se denominaría “feminismo materialista”. Simultáneamente, en América Latina, se desarrollaban las primeras reflexiones sobre el “trabajo invisible” de las mujeres¹.

Los feminismos materialistas se aproximan a los feminismos marxistas, con los que han entablado (y aún mantienen) interlocuciones polémicas y productivas (Juteau y Laurin, 1988; Falquet, 2017; Bolla, 2017; Abreu, 2018). Sin embargo, constituyen una vertiente específica e irreductible, por ejemplo, a las denominadas teorías de la reproducción social o a los feminismos socialistas clásicos. Aun cuando compartan ejes de interés comunes, en particular la necesidad de elucidar las bases materiales de la opresión sexo-genérica -que lleva a indagar el trabajo como un sitio clave donde se produce la desigualdad sexista-, las explicaciones se distancian y dan lugar a perspectivas heterogéneas.

En el caso de los feminismos materialistas, la asignación de grupos humanos a ciertas tareas y actividades (podemos pensar,

¹ Aunque todavía poco conocidos, son pioneros los trabajos de la argentina Isabel Larguía en Cuba, entre los años 1968 y 1969.

arquetípicamente, en la distinción entre esferas llamadas “productivas” y “reproductivas”) fue cautelosamente puesta bajo la lupa y radicalmente desnaturalizada, lo que permitió analizar los mecanismos económicos y sociales que generan y refuerzan la inequidad. “Mujeres” y “varones” fueron comprendidos a partir de su vinculación dialéctica, es decir, como el resultado de ciertas relaciones sociales de producción [*rappports sociaux*] históricas, dinámicas e imbricadas con el capitalismo y el racismo de manera consustancial (Falquet, 2022).

Si tuviéramos que remontarnos a los primeros antecedentes de la tradición feminista materialista, deberíamos referirnos a autoras como Flora Tristán y, posiblemente, también a las primeras feministas marxistas como Alejandra Kollontai, que desbordaron los marcos liberales clásicos para abordar la opresión de las mujeres en sus aspectos materiales y económicos. El caso de Tristán (1803-1844) es paradigmático, en tanto vinculó de modo absolutamente pionero una mirada de clase con una aguda crítica feminista (De Miguel y Romero, 2022)². Para Tristán, la opresión sexista tiene motivaciones concretas, es decir, posee una rentabilidad económica: es una forma de explotación del trabajo³.

Esta idea, que Tristán formula de modo absolutamente pionero antes del surgimiento del marxismo, será un postulado central de los feminismos materialistas contemporáneos. Podemos sostener que el “giro de clase” de Tristán (De Miguel, 2005) es, al mismo tiempo, un “giro materialista” que abrió nuevas direcciones de análisis y de lucha en el campo de los feminismos. En efecto, estas corrientes afirman que existe una desigualdad no solo *entre* clases sociales (inter-clasista), sino en el interior de las propias clases sociales (desigualdad *intra*-clases) y que es necesario abordarlas en su anudamiento. No es casual, entonces, que tanto el “sexo” como la “raza” sean categorías centrales para los enfoques que abordaremos a continuación.

El objetivo de este artículo es analizar dos inflexiones de los feminismos materialistas, a través de un diálogo entre Europa y América Latina. Como se mostrará, esta propuesta -este diálogo- ya está en curso desde hace algunos años, por lo que el interés central es analizar las condiciones de posibilidad de tales intercambios. ¿Cómo pueden dialogar corrientes que surgen en territorios tan disímiles? ¿Qué convergencias habilitan canales de comunicación teórica y política? ¿Qué coyunturas abren o cierran canales para estos flujos? ¿Cómo es posible la reciprocidad y cuáles son sus límites?

² Franco-peruana, puente ella misma su propia espalda (como dirían, en otro contexto, Moraga y Anzaldúa), conectó literalmente las dos orillas del océano Atlántico al atravesarlo en un barco de vapor en el año 1833, travesía que daría lugar a su obra *Peregrinaciones de una paria* (1838). Como reconocieron luego Marx y Engels, fue la primera en identificar la necesidad de transformar la organización del trabajo y en proponer la unidad internacional del movimiento obrero. Sus análisis sobre la situación de las mujeres de su época la llevaron a afirmar que la mujer es la proletaria del proletario, es decir, hasta el más débil de los hombres tiene otro ser a quien oprime, y ese ser es su esposa.

³ De allí que Ana de Miguel sostenga la existencia de un “giro de clase” en la obra tristaniana que se vuelve evidente, por ejemplo, cuando muestra que la falta de educación de las mujeres se relaciona directamente con su explotación económica (De Miguel, 2005).

1. Feminismo materialista en Europa: el caso del feminismo materialista en Francia

El feminismo materialista que surge en Francia desde la década de 1970 emerge a partir del cruce entre feminismo y marxismo y da origen a una perspectiva teórico-política propia (Juteau y Laurin, 1988). También llamado “feminismo materialista francés” o “francófono”⁴, se caracteriza por su elaboración colectiva y por ofrecer una reflexión cuidadosa sobre los alcances y límites de un feminismo materialista. Inicialmente denominado “feminismo radical”, este emerge a partir de los esfuerzos colectivos e interdisciplinarios de Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin, Monique Plaza, Emmanuèle de Lesseps, Monique Wittig⁵ y Paola Tabet. En 1977, fundan la revista *Questions Féministes*, que funciona como un sitio de encuentro. Fue la primera revista teórica sobre feminismo en Francia y estuvo dirigida de forma honoraria por Simone de Beauvoir.

Un aporte fundamental del feminismo materialista en Francia es que construyó un enfoque pionero en el campo de las teorías feministas. Desde los albores de la década de 1970, propuso un abordaje antinaturalista de la categoría de “sexo”, entendida como “sexo social” (Mathieu, 2013 [1971]) o como categoría política (Wittig, 2006 [1980])⁶. En una época en que los feminismos radicales en Estados Unidos basaban sus análisis en la distinción naturaleza/cultura, como apoyo estratégico para discutir y confrontar los argumentos que inferiorizaban a las mujeres, las materialistas elaboraron un prisma de análisis alternativo que evita el fundacionalismo biológico. Es un enfoque diferente, que prescinde también -al menos en sus comienzos- de la categoría de “género” (Falquet, 2018).

Desde diferentes ángulos y con énfasis propios, este grupo comparte la tesis de que las mujeres (en sentido antiesencialista y no determinista, ni biológica ni culturalmente) constituyen una clase social explotada o apropiada por una clase social antagónica con la que se encuentran en relación dialéctica: la clase social de los varones. Se trata de un enfoque que prioriza la dimensión estructural o macrosocial, es

⁴ Esta es la opción terminológica propuesta por Jules Falquet (2017), que tiene la ventaja de evitar el nacionalismo, atendiendo al hecho de que una de sus principales representantes, Paola Tabet, es italiana. En la medida en que “francófono” puede resultar, sin embargo, demasiado abarcativo, aquí utilizaremos con preferencia la expresión “feminismo materialista en Francia” que propone, por ejemplo, Maira Abreu (2018).

⁵ Aunque a Monique Wittig suele vinculársela con la tradición de los feminismos en Estados Unidos (país donde, efectivamente, residió durante años), su pensamiento surge enraizado en la constelación materialista, como ella misma lo reconoce. Wittig (2006) funda, justamente, el “lesbianismo materialista”, en diálogo directo con el feminismo homónimo.

⁶ Hemos desarrollado estas ideas, en mayor profundidad, en otros trabajos de investigación previos; las referencias se incluyen al final de este artículo.

decir, que no se trata de un abordaje de “individuos” concretos, sino de colectivos.

Así como las clases sociales de Marx y Engels, las clases sociales de sexo se definen por una relación particular con la producción y los medios a disposición. Es sabido que burgueses y proletarios no son grupos naturales y que nada en sus anatomías define sus posiciones de clase, sino el hecho de entrar en determinadas relaciones de producción. Un razonamiento similar se aplica en los casos del sexo y de la raza. Para las feministas materialistas en Francia, estas son categorías paradójicas ya que tienen una existencia social pero una inexistencia biológica (Juteau, 2017). A diferencia de lo que sucede con la clase social en su sentido tradicional, “sexo” y “raza” comparten un rasgo distintivo y es que se imputan a planos de naturaleza. Presentan, por tanto, un común denominador que tiene que ver con su *biologización*⁷.

Un aporte central de las feministas materialistas en Francia es el análisis de los que denominan “sistemas de marcas”, categoría propuesta por Colette Guillaumin (1977) y retomada posteriormente por Monique Wittig (2006 [1980]). Se trata de marcas que varían históricamente y que el poder imprime sobre los grupos oprimidos, para justificar su subordinación. El mecanismo permite referir a un presunto orden biológico, una desigualdad estrictamente social. Esta reflexión surge de los análisis críticos del racismo de Guillaumin y, aunque es un hecho poco conocido, es deudora de una teoría antillana. Se produce, de este modo, una primera recepción transocénica, cuya direccionalidad va *desde* el Caribe *hacia* el Norte global, que invierte los flujos tradicionales de la circulación de conocimientos (desde el Norte hacia el Sur) y que amerita que la analicemos en mayor profundidad.

La producción de Guillaumin se encuentra influenciada y atravesada por múltiples autores y autoras. En su tesis doctoral, *La ideología racista: génesis y lenguaje actual*, Guillaumin retoma las investigaciones francófonas de la época, representadas por Roger Bastide, Albert Memmi, Georges Balandier, León Poliakov; las anglófonas, en particular, de Franz Boas y Ruth Benedict, pero también, y nos interesa subrayar esto especialmente, las investigaciones *anticolonialistas* de Frantz Fanon, Aimé Césaire, Malcolm X, Cheikh Anta Diop y Martin Luther King, como señalan acertadamente Abreu, Falquet y Fougeyrollas-Schwebel (2020).

La teoría guillaumiana, tal como se desarrolla en los años posteriores a *La ideología racista*, también estuvo permeada por estas recepciones, que son especialmente notorias en un artículo señero titulado “Raza y naturaleza: sistemas de marcas, idea de grupo natural y

⁷ Ello no significa que se analicen esos tipos de opresión (como mostró Jules Falquet, 2016), porque tienen características específicas. Pero indica que, a diferencia de lo que sucede con la “clase”, se presentan bajo una ilusión naturalista.

relaciones sociales estructurales” (Guillaumin, 1977). Se trata de un ensayo fundamental en la medida en que allí se abordan otras aristas de la ideología racista, en particular, el surgimiento de los sistemas de marcas (somáticas) y la idea de “grupos naturales”, como indica el propio título⁸.

Aunque esto ha sido poco analizado, Guillaumin se basa en la obra *Capitalismo y esclavitud*, del historiador y político antillano Eric Williams (1911-1981), publicada en 1944⁹. Retomando a Williams, Guillaumin afirma que ciertas relaciones históricas de producción (el esclavismo colonial) crean la “raza” y no al revés. «La marca vino después de la esclavitud y no precedió de ninguna manera al grupo esclavos; el sistema esclavista ya estaba constituido cuando inventaron las razas» (Guillaumin, 1977: 175, trad. propia).

Esta tesis, que será central para la construcción de su teoría sobre los sistemas de marcación, tiene su origen en la obra de Williams. Desde una óptica marxista renovada, el trinitense muestra que la esclavitud fue un fenómeno crucial en la constitución del capitalismo moderno. Sus análisis se concentran en el denominado “tráfico triangular” y su relación con el capitalismo de los siglos XVII y XVIII. El interés del autor era mostrar las transformaciones en las procedencias geográficas de las personas que eran llevadas, por la fuerza, a América. En un inicio, la mano de obra deportada a las colonias americanas provenía de algunas regiones de Europa (por ejemplo, Irlanda) y de las poblaciones originarias del continente. En ese período, no había todavía una vinculación entre esclavitud y marca somática.

El quiebre, según las investigaciones de Williams, se produce al comienzo del siglo XVIII. En Europa, la industrialización creciente precisa de mano de obra local y, por ende, comienza a buscar mano de obra para las colonias fuera de su territorio. Así, al mismo tiempo que se constituye la clase obrera europea (es decir, el proletariado), el tráfico de esclavos/as se especifica en ciertas regiones de África. En tal contexto, surge la categoría de “raza” para justificar la explotación de ciertas poblaciones, apelando a un signo presuntamente biológico, el color de la piel. Williams afirma: «La esclavitud crea la raza, no a la inversa» (Williams, 2011 [1944]: 34).

⁸ Realizamos un análisis más detallado de ese ensayo en Bolla (2022: 271 y ss.).

⁹ Eric Williams nació en la isla de Trinidad en el año 1911. Realizó estudios de historia en la Universidad de Oxford (donde se graduó con honores) y luego trabajó como profesor en la Universidad Howard de Washington, que había sido creada en 1867, después de la guerra civil estadounidense, para educar a las personas afroamericanas liberadas de la esclavitud, y que sigue siendo una de las “universidades históricamente negras” más importantes (Louime, Simmonds y Jones, 2022). Williams no solo hizo carrera como historiador, sino que también se involucró en las luchas políticas por la independencia de su país y llegó a ser primer ministro de Trinidad entre 1956 y 1981. Su vida privada es menos heroica: casado dos veces, abandonó a su primera esposa y a sus dos hijos pequeños y les retiró el apoyo económico. Para ampliar: <https://www.caribbean-beat.com/issue-51/the-private-eric-williams>

La originalidad del feminismo materialista será extender este razonamiento para aplicarlo, no sólo a la invención de la raza, sino también del sexo, de manera no analógica. Si seguimos a Wittig (2006), la categoría de sexo selecciona ciertos rasgos del cuerpo como un filtro para definirlo de modo global. Se producen, por tanto, cuerpos contruidos como cuerpos femeninos, “mujeres”, y cuerpos contruidos como masculinos, “varones”, es decir, el cuerpo se construye *qua* sexuado (Guillaumin, 1993)¹⁰.

Ahora bien, si la marca somática racial se vincula con el surgimiento y consolidación del sistema esclavista, tal como mostró Williams, una pregunta válida es de dónde se deriva la marca somática de sexo. La respuesta de las materialistas indicará en dirección a las relaciones sociales estructurales de sexo, que conceptualizan de diversas maneras: modo de producción patriarcal o doméstico (Delphy, 2013 [1970]) y apropiación social de las mujeres o *sexage* (Guillaumin, 1978), con sostén en un pensamiento *straight* (Wittig, 1980)¹¹.

De este modo, la especificidad de las opresiones sexista y racista se pone de relieve a la par que se denuncia la explotación capitalista. En este sentido, la oposición a los feminismos liberales (me refiero a los del siglo XX) es obvia y potente.¹² A diferencia de las corrientes que consideran que el sexismo o el racismo son problemas “ideológicos”, de mentalidades o de prejuicios¹³, que podrían revertirse mediante políticas -por ejemplo- educativas, o cuestiones individuales ligadas a los reclamos de algunas mujeres particulares, las feministas materialistas muestran que es necesario transformar las bases materiales que sustentan estas relaciones sociales. Ello significa, por decirlo resumidamente, acabar con la extorsión de sus trabajos gratuitos (domésticos, no remunerados, de cuidados, de sostén emocional, etc.) y, de manera más compleja, con las múltiples formas de apropiación (individual y colectiva) de las mujeres.

Sin embargo, el feminismo materialista también se distingue de los feminismos marxistas, como anticipamos al comienzo de este trabajo, ya que sostiene que la opresión sexista y racista *no se subsumen* en la

¹⁰ La tesis central de Guillaumin, en diálogo con Williams, es que la marca no antecede la relación social de poder, sino que es su efecto. Sin embargo, su eficacia se basa justamente en la ilusión de naturalidad, que invierte aquella causalidad y presenta la marca como la *causa* de la dominación.

¹¹ Esta ideología de la diferencia sexual naturaliza -y por ende vuelve irremediable- la división de la humanidad en dos y solo dos sexos reputados dicotómicos y complementarios. Instituye así la heterosexualidad como hecho fundante del orden social, verdadero “contrato” oculto, tabú anterior al incesto.

¹² Para ampliar esta definición, De Miguel (2011).

¹³ Considerar, como argumenta Guillaumin, que el racismo es una cuestión de animadversión entre grupos humanos, supone afirmar la pre-existencia de tales grupos y deja sin explicar por qué existirían tales hostilidades. Por el contrario, comprender que la “raza” (y, en su propio modo, el “sexo”) se derivan de ciertas formas de organizar el trabajo, es decir, de ciertas relaciones de producción, que son históricas y contingentes, abre nuevas direcciones de análisis y, por ende, de lucha social.

explotación capital/trabajo en su sentido marxista tradicional. También se diferencia de los feminismos radicales de Estados Unidos -por caso, Kate Millett- que priorizaron la opresión patriarcal como última *ratio* de las opresiones. Las materialistas asumen el desafío de abordar conjuntamente la opresión sexista, capitalista y racista. De este modo, logran denunciar las opresiones solidarias de clase, sexo y raza sin caer en la tentación de establecer una “contradicción principal” o en la jerarquización *a priori* de las luchas, independientemente de las coyunturas concretas (Delphy, 2017; Falquet, 2022).

2. De París al Río de la Plata: reelaboraciones feministas materialistas en tiempos de dictaduras

Desde hace algunos años, de modo creciente, el feminismo materialista francés o francófono ha ido ganando protagonismo en las discusiones latinoamericanas¹⁴. Sin embargo, las primeras recepciones latinoamericanas de la corriente que surgía en Francia datan de varias décadas atrás. Así, mientras que Guillaumin, en la década del 70, releía diversas teorías antillanas y las retomaba para nutrir y consolidar un enfoque propio, en los años 80, feministas e investigadoras del Cono Sur realizaban recepciones del feminismo materialista europeo y propiciaban su *reelaboración* en clave situada.

Una primera advertencia es que estas lecturas locales implicaron ciertamente una torsión, es decir, una relectura de los conceptos del norte para pensar desde el sur. Por eso, la idea de “reelaboración” permite nombrar un trabajo crítico que implicó tanto la traducción como la reformulación del marco de análisis materialista que, por los mismos años, se gestaba en Francia. En otras palabras, había que “escoger las armas”, como diría Maíra Kubík Mano (2022), quien estudió la utilización estratégica de conceptos feministas materialistas europeos por parte de los feminismos brasileños.

En el caso de la Argentina, durante los años de dictadura, de modo clandestino, y luego en los albores de la recuperación democrática, las teorías feministas materialistas francesas fueron movilizadas para el desarrollo de análisis situados. Dos actrices fundamentales fueron las protagonistas de este proceso: nos referimos a las platenses Alicia Lombardi y Silvia García (Bolla, 2021 b). Ambas conseguían las revistas *Questions féministes* y *Nouvelles Questions Féministes* y traducían los artículos de su mayor interés, reteniendo ideas y categorías como insumos centrales para crear propuestas propias, como el proyecto de una psicología social feminista materialista ensayado por Lombardi (1988), que analizó la “opresión psicológica” como otra faceta de la apropiación material del *sexage*.

Estas relecturas del feminismo materialista, motorizadas por dos mujeres, desbordaron sin embargo las iniciativas individuales; de hecho,

¹⁴ Dan cuenta de este proceso la existencia de traducciones, publicaciones y reediciones.

influyeron en una agrupación, ATEM 25 de noviembre, y se plasmaron en la revista *Brujas*, la publicación asociada a aquella organización. De este modo, se fue tramando un análisis feminista materialista original, situado al sur del sur¹⁵.

Ahora bien, este feminismo materialista emerge en un contexto sumamente diferente al de la Francia de la misma época, en una coyuntura signada por el genocidio y los crímenes de lesa humanidad del terrorismo de Estado¹⁶. A pesar de que era un contexto completamente adverso para los movimientos sociales y, de modo general, para la democracia¹⁷, muchas feministas encontraron formas de resistencia. Ellas urdieron encuentros subterráneos, “en las catacumbas” donde se refugiaban artistas, intelectuales y militantes, como analizó Karin Grammatico (2019), ocultándose del poder genocida que perseguía todo aquello que consideraba “subversivo”.

Esos lazos y redes subterráneas permitían imaginar un feminismo que era práctica o públicamente imposible, por la dictadura. Asumiendo los riesgos, encontraban los intersticios para sostenerse y para sostener el movimiento y, de ese modo, lo creaban como posible¹⁸. Es una imagen que evoca la idea de las contradicciones performativas de las que habló Judith Butler (2009). En el sentido original de Butler, una contradicción performativa implica ejercer un derecho que, sin embargo, está prohibido por ley. Por ejemplo, reunirse para reclamar la libertad de expresión, supone ejercer aquella libertad que, precisamente, se está exigiendo¹⁹. En cierto modo, estas militantes estaban construyendo un feminismo que el propio contexto (suspensión del estado de derecho) les impedía (Lombardi, 1988); desde su resistencia, estaban haciendo posible lo imposible.

¹⁵ En un trabajo anterior (Bolla, 2021 b) realizamos una reconstrucción pormenorizada del contexto sociohistórico y propusimos las primeras hipótesis de lectura sobre estas recepciones/reelaboraciones locales. En esta oportunidad, nos interesa concentrarnos en el modo en que el feminismo materialista rioplatense tematizó la articulación de diferentes relaciones sociales, como veremos a continuación.

¹⁶ La última dictadura cívico-militar argentina fue de una violencia extrema, responsable de la detención y desaparición forzada de más de 30400 personas, de torturas, de apropiación y de robo de niños, entre muchas otras violaciones a los derechos humanos.

¹⁷ En el caso de los feminismos, las organizaciones que habían surgido en los años 70 (como la Unión Feminista Argentina y el Movimiento de Liberación Femenina) se autodisuelven con el comienzo de la dictadura (Tarducci, Trebisacce y Grammatico, 2019).

¹⁸ Como recuerdan varios testimonios de mujeres que vivieron en aquella época, siempre estaban listas para que, en cualquier momento, irrumpiera la policía y tuvieran que simular que se encontraban en una inocente reunión de té con un mantel y masitas (Tarducci, 2019).

¹⁹ «Son derechos que están ejerciendo, lo que no significa que los *tengan*» (Butler y Spivak, 2009: 88). Butler se inspira en las manifestaciones de residentes mexicanos en California, en la primavera de 2006, en las que entonaron el Himno de Estados Unidos en español. Al reunirse en la calle y manifestarse, ejercían un derecho (libertad de expresión y de reunión) que les estaba vedado. Se trata de una contradicción performativa, ya que reclaman por un derecho y, al reclamar, lo ejercen activamente, producen su ciudadanía.

Otro factor que es relevante destacar es que estas relecturas tuvieron lugar en espacios de militancia. Así, desbordaron los límites circunscriptos del ámbito académico y dieron forma a un feminismo materialista fraguado entre la teoría y la praxis, orientado a la intervención en la coyuntura y a la producción de categorías operativas. Por la vía de la agrupación ATEM 25 de noviembre, estas recepciones del feminismo materialista continuaron en el llamado período de transición democrática y se colectivizaron, como veremos a continuación.

2.1. ¿Por qué interesaba el feminismo materialista en la Argentina de comienzos de la década 80?

El interés por el feminismo materialista en este período se explica, en parte, por la necesidad de tomar distancia respecto de otros paradigmas que habían sido introducidos por el feminismo anterior (primera mitad de los setenta, pre-dictadura). La óptica feminista materialista permitía un enfoque diferente al feminismo burgués, liberal, al poner en el centro del debate los intereses económicos de la categoría de sexo: la apropiación del trabajo y de los cuerpos de las personas asignadas como “mujeres”, pero también la existencia de múltiples relaciones de opresión/explotación, en particular, el imperialismo.

Diferentes ensayos publicados en *Brujas*, la revista asociada a ATEM 25 de noviembre, nos permiten comprender mejor los dilemas de la coyuntura. Allí se afirma, por ejemplo, que los feminismos de comienzos de los 70 habían desatendido la situación específica de las mujeres argentinas, adoptando perspectivas que podemos considerar eurocéntricas y liberales (aunque ellas no lo nombren explícitamente de ese modo) al no «indagar en las diferencias que determinan las distintas posiciones de clase, raza o formas de sexualidad» (Bellotti, 1985: 12).

El feminismo argentino inmediatamente anterior es percibido como carente de debate político, alejado de la realidad local e integrado por mujeres de clases medias urbanas. En algunos casos, por el contrario, reivindicaban herencias más lejanas, como el legado de los feminismos de principio del siglo XX, muchos de ellos fraguados al calor de los movimientos sociales, en particular, el anarquismo y el socialismo, o la tradición sindical. Desde comienzos de los 80, se plantea como un imperativo la necesidad de situar al feminismo en la realidad nacional y regional. Esa situacionalidad, como veremos, implica reconocer la existencia de diferentes relaciones sociales que co-existen de forma articulada.

Casi paradójicamente, para formular un nuevo feminismo de rasgos propios, las “atemas” (es decir, las integrantes de ATEM) reelaboran el prisma de análisis feminista materialista que llegaba desde Francia. Un texto clave que da testimonio de esta búsqueda es “Apuntes para una definición del feminismo en Argentina” (*Brujas*, n.3, 1982/83). A pesar de presentarse como un “apunte”, constituye un verdadero manifiesto de autoría colectiva y lleva la firma de la organización. La localización, es decir, “en Argentina”, no es para nada inocente, sino que explicita su

arraigo situacional, subrayando el gesto que, como vimos, la distancia de un feminismo anterior, percibido como indiferente a la realidad latinoamericana.

En el escrito mencionado, el feminismo se define como un “movimiento revolucionario” que busca “transformar la sociedad patriarcal en todas sus instancias”, partiendo de la estructura económica y las relaciones sociales y abarcando otras estructuras de poder como el Estado o la familia (*Brujas*, año 1, n. 3: 5). La definición de patriarcado que utilizan exhibe inequívocamente la influencia de las relecturas transatlánticas introducidas por Lombardi y García: «Entendemos por sociedad patriarcal el sistema de relaciones sociales en el que los hombres como grupo social oprimen a las mujeres como grupo social» (*Brujas*, año 1, n. 3: 5), definición que reaparece en otros escritos. Esta es la tesis central del feminismo materialista que, por esos mismos años, se elaboraba en Francia. Es decir, varones y mujeres constituyen clases o grupos sociales que no se encuentran ni biológica ni culturalmente determinados, y que tampoco preexisten al vínculo dialéctico que los hace surgir.

Este feminismo argentino y materialista, en los comienzos de los años 80, afirmará el postulado del sexo como categoría política, herencia del feminismo materialista en Francia. Sin embargo, reemplazarán “sexo” por “género”, que es la categoría que se volverá luego hegemónica y que, evidentemente, comenzaba a instalarse en nuestra región como resultado de otras recepciones y lecturas provenientes del mundo anglosajón.

Así, Lombardi va a interpretar la identidad de género como una construcción sociocultural y *corporal*, es decir, como un «conjunto de significaciones que le damos a nuestras partes corporales, a nuestras funciones, a nuestras formas y también a nuestros rasgos psicológicos» (Lombardi, 1988: 90). Como se ve en esta definición, el género no incluye solo roles, expectativas o hábitos, sino que abarca nuestra percepción del cuerpo (inteligibilidad de las partes corporales) y un plano psíquico (construcción de la conciencia), como habían sugerido las materialistas en Francia. Para Lombardi no hay un sustrato “natural”, es decir, una base biológica de lo que denomina “género”, sino que cualquier acceso a lo biológico se encuentra siempre ya mediatizado socialmente. Como diría Delphy, en esos mismos años: el género crea el sexo.

De este modo, Lombardi traduce la categoría de “sexo” de Mathieu y de las feministas materialistas bajo la terminología “género”, aproximando ambos vocablos en una suerte de síntesis curiosa. Esto resulta llamativo cuando recordamos que Mathieu se mantuvo reacia a adoptar esta última categoría (a diferencia de lo que sucedió, por ejemplo, con Christine Delphy). Sus críticas a la noción de “género” se encuentran desarrolladas en un artículo que Lombardi no llegó a conocer (Mathieu, 2000)²⁰. Según la interpretación de Mathieu, el género se presta a

²⁰ Según Mathieu, en los trabajos de Judith Butler, especialmente en *Gender Trouble*, el género se comprende como una representación casi teatral (*performance*) donde cada individuo/a juega un papel (Mathieu, 2000: 211). De ese modo: «los aspectos simbólicos, discursivos y paródicos del género se privilegian en detrimento de la realidad material e

interpretaciones erróneas: por un lado, porque puede invisibilizar su carácter eminentemente asimétrico, es decir, la desigualdad entre varones y mujeres. Por otro lado, porque deriva a formas de *psicologismos* que ocultan el funcionamiento económico y político del “sexo”.

Como en el reemplazo del término “raza” por “etnia”, dejar el sexo fuera del campo del género corre el riesgo de dejarle conservar a este último el estatus de real irrefutable. (Y también aquel de real inmutable, olvidando que la “biología” – en particular, la fisiología de la fecundidad– depende largamente del ambiente social (Mathieu, 2000: 210).

La forma en que Lombardi piensa al género, integrando el “sexo social” de Mathieu, evita aquellos riesgos gracias al papel central de las relaciones sociales de sexo. Esta categoría, que también retoma del feminismo materialista en Francia, designa ciertas relaciones estructurales que cruzan lo social y lo configuran u organizan creando grupos antagónicos, en este caso, varones y mujeres, con base en la división socio-sexual del trabajo.

Entre ambos grupos, afirma Lombardi, existe “una relación de oposición jerárquica” (Lombardi, 1988: 90), es decir, una relación de *desigualdad* y no de *diferencia*. Y continúa: «Debemos tener en cuenta que el concepto de ‘la diferencia’ que tenemos internalizado es un concepto construido socialmente, no es una diferencia natural» (*ibid*). De este modo, también evita mantener el sexo como una suerte de caja negra que guardaría en su interior toda la información de tipo “biológica” o natural.

3. “Género”, clase y “raza” en el feminismo argentino de los 80.

El feminismo materialista rioplatense que emerge en la década de 1980 reelabora el sexo social en términos de género, sin abandonar la mirada material, dialéctica y antinaturalista. Estos compromisos se vuelven palpables cuando atendemos al modo en que las “atemas” perciben las «tareas del feminismo en su época». Sostienen que «tiene como centro la introducción del concepto de *opresión* de la mujer en la relación entre los sexos y la *puesta sobre bases materiales de esa opresión*: sexualidad y trabajo doméstico son campos de explotación y lucha» (*Brujas*, año 1, n. 3: 6). La base material de la opresión sexista, tal como vemos en la cita anterior, se presenta como bifronte.

Por un lado, está la explotación del trabajo doméstico, que se analiza en otros artículos publicados en *Brujas*. Uno de estos ensayos, escrito por Silvia García en 1985, reconoce sus deudas con Christine Delphy y con Andrée Michel y define al trabajo doméstico como «una de las claves de la opresión femenina». García argumenta en favor del carácter productivo del trabajo doméstico y denuncia su invisibilización,

histórica de las opresiones sufridas por las mujeres» (Mathieu, 2000: 211). Recordemos que “las mujeres”, en este enfoque, no remite a una unidad biopsicosocial de base ontológica o anatómica, sino a un grupo creado por ciertas relaciones sociales.

retomando a Isabel Larguía, la cual beneficia «tanto al capitalismo como [a] la clase de los hombres...» (p. 15). Así, se opone a la subsunción de la explotación de las mujeres bajo una lógica meramente capitalista, diferenciándose de los feminismos marxistas. Pese a ello, plantea explícitamente la interrelación entre “clase” y “género”. Se trata, entonces, de reconocer «la base común de la opresión de todas las mujeres: el trabajo doméstico y de las *diferencias de esta opresión según la clase social*» (*Brujas*, año 2, n. 5: 14, destacado propio).

Junto al trabajo doméstico, también destaca un segundo pilar de la opresión, posiblemente, como herencia de un cruce de lecturas que integra los aportes del feminismo radical en el mundo anglófono: la sexualidad²¹. Sobre ese asunto, se abre una serie de terrenos de indagación concurrentes que se abordan en diferentes números de la revista *Brujas*. Algunos escritos se orientan a cuestionar el “ideal maternal”, es decir, la obligación de procrear de las mujeres; otros cuestionan la imposición de la heterosexualidad obligatoria. Es decir, se denuncian los mecanismos de control de la sexualidad en relación con la procreación y la heteronormatividad, mostrando sus bases materiales.

Resulta muy significativo que se integre, en esta óptica crítica realmente pionera, el abordaje de lo que hoy nombraríamos como “colonialidad” y que ellas denunciaron en términos de imperialismo. Encontramos diferentes referencias a la dominación del “primer mundo” sobre los territorios construidos como “periferias”, el subdesarrollo, según el vocabulario de la época. Esta crítica también visibiliza las jerarquías presentes en una sociedad basada en un racismo estructural, negado parcialmente, pero eficaz y operativo:

En Argentina, como país capitalista dependiente de los centros imperialistas, con una estructura clasista, con rasgos de racismo indefinidos, pero que marcan fuertemente la ideología imperante, con posiciones sexofóbicas y homofóbicas, con escasa práctica democrático-burguesa, con predominio de regímenes autoritarios, etc., es importante que el feminismo tome posiciones respecto a... (*Brujas*, n. 3, 1982/1983: 7)

En la cita anterior, el capitalismo imperialista, el colonialismo, el racismo, el sexismo y el heterosexismo se funden para configurar la estructura peculiar de la sociedad argentina. A continuación, explicitan los principales asuntos sobre los que es preciso *tomar posición*, en orden numérico y sucesivamente:

- 1) la situación de las mujeres como género / 2) la situación específica de las mujeres argentinas y latinoamericanas / 3) la estructura clasista de la sociedad / 4) la dominación

²¹ La sexualidad, aunque es tematizada por Colette Guillaumin (2016 [1978]) al abordar las *formas* y los *medios* de la apropiación de las mujeres, no constituía, al menos en esa época, el eje central de indagación del feminismo materialista en Francia. Esta omisión es reprochada, por ejemplo, a Christine Delphy, que reconocería posteriormente que su interés priorizó otros aspectos de la opresión sexista. Sobre este tema se destacarán, posteriormente, los análisis de Paola Tabet sobre el continuo económico-sexual, aunque no nos consta que las feministas argentinas hayan tenido acceso a sus ensayos.

imperialista / 5) el racismo / 6) los regímenes dictatoriales / 7) los derechos humanos (*ibid*).

¿Estamos, acaso, frente a un feminismo interseccional? ¿Cómo pensar las relaciones (de solidaridad, de fricción, de contradicción) entre todos esos ejes, cuidadosamente aislados por el análisis lúcido de las atemas?

Antes de proseguir, es necesario advertir que la referencia a los regímenes autoritarios y a la práctica democrática se vincula con el contexto de dictaduras en el Cono Sur, tal como se advierte en los últimos dos “asuntos” sobre los que el feminismo debe tomar posición. Es importante subrayar que estas denuncias se realizan en el año 1980, todavía en plena dictadura cívica-militar y desde el *insilio*, con los riesgos que eso traía aparejado.

En ese contexto, la mirada feminista materialista se desarrolla junto con (y se nutre de) la lucha de los organismos de derechos humanos, en particular de las Madres de Plaza de Mayo. Este encuentro también dará al feminismo materialista rioplatense su fisonomía particular, en la medida en que se forja sobre la base de una política de alianzas y coaliciones con otros sectores²². El editorial del segundo número de *Brujas* no deja lugar a dudas:

Hoy, miles y miles de mujeres hacemos oír nuestras voces, manifestándonos contra el sexismo, y todas aquellas otras formas de opresión y de violencia de que es víctima la humanidad. Ejemplo de ello es el movimiento contra el armamentismo que en Estados Unidos fue iniciado y liderado por mujeres; las Madres de Plaza de Mayo, así como también el movimiento feminista mundial del cual nos consideramos parte integrante (*Brujas*, n. 2, 1984: 1).

De hecho, en un artículo publicado en 1985, Alicia Lombardi realiza una lectura *feminista* de las Madres de Plaza de Mayo. Allí, Lombardi argumenta que las Madres actúan siguiendo una política que es plenamente feminista en tanto que parte del postulado “lo personal es político”. Esta herencia del feminismo radical estadounidense se va a enlazar con el prisma feminista materialista de Francia, dando lugar a una nueva torsión productiva. Recordemos que las antropólogas feministas materialistas, como Mathieu y Tabet, habían defendido el carácter social (ya no meramente natural) de la maternidad. Para Lombardi, las Madres de Plaza de Mayo, al politizar radicalmente el rol materno, dan cuenta de este carácter social. Por decirlo sucintamente, Lombardi encuentra en su accionar la comprobación empírica de aquellos postulados teóricos y una reelaboración revolucionaria. Porque las Madres no solo subvierten el “ideal materno” sino que, como muestra Lombardi, de modo más amplio, ellas transgreden los contornos de su “género” al poner en jaque el estereotipo de las mujeres como pasivas, dependientes y frágiles.

²² De modo general, esto se ha considerado un “cambio de paradigma” para el feminismo post-dictadura de la década de 1980, que se enlaza desde entonces con las luchas de los organismos de Derechos Humanos y que asume un carácter anticapitalista, tercermundista y latinoamericanista (Trebisacce, 2019).

Aunque aquí no podemos extendernos más sobre este asunto, que ameritaría investigaciones específicas, podemos comenzar a entrever la potencia de los diálogos transatlánticos que hemos tratado de revisitar. De este análisis preliminar se desprende que las relecturas que, desde Francia, realizaron las feministas materialistas, tomaron nuevas direcciones (y dimensiones) al ser puestas en acto en otras latitudes.

Siguiendo aquel camino abierto por Lombardi y García, a modo de cierre de este apartado, pero de apertura de otros caminos futuros, podríamos preguntarnos: ¿Qué implica pensar la “apropiación”, categoría guillaumiana central, en un país donde las hijas e hijos de las personas detenidas fueron robados, “apropiados”, como denuncian desde hace décadas los organismos de derechos humanos en Argentina? ¿Qué límite de la apropiación social de las mujeres se hace visible? ¿Qué extremo de la violencia?

Las formas de la apropiación social de las mujeres en Europa, en la época en que las feministas materialistas desarrollan su teoría, co-existen con formas extremas de la apropiación en países del Cono Sur que, como Argentina, vivían una de sus épocas más violentas y sombrías. En esta región, resultaba imposible pensar de modo aislado el sexismo y la existencia de un régimen autoritario-dictatorial, o la configuración del capitalismo periférico en un territorio “dependiente”, sometido al imperialismo del Norte global.

4. Diálogo e inter-historicidad entre Europa y América Latina

Vincular el feminismo materialista que surge en Francia con las teorías/praxis feministas latinoamericanas permite mostrar la construcción pionera de un prisma de análisis anti-esencialista, que aborda el sexo en su carácter social y que rompe con las miradas neoliberales sobre el género.

Un eje transversal es la identificación de una división social del trabajo basada en el sexo y de una división social basada en la raza. Desde esta óptica, sexismo y racismo no constituyen problemas de prejuicios ni meras creencias que se subsanarían a partir de transformaciones de “mentalidades” (por cierto, necesarias), sino que tienen bases materiales y económicas en tanto funcionan como principios que organizan el trabajo.

De allí se deriva otro eje central en la idea de la co-existencia de múltiples sistemas de dominación. Ahora bien, en Francia, las materialistas identificaron la existencia de diferentes sistemas, pero no profundizaron en el modo en que las marcas se imprimen sobre un mismo cuerpo. Es decir, teorizaron el surgimiento del sistema racista y del sistema sexista, como analizamos con Guillaumin, pero no desarrollaron la articulación histórica y concreta entre esos dos modelos. Entre Buenos Aires y La Plata, las feministas ampliaron en mayor medida esta cuestión. Profundizaron, por ejemplo, en el análisis de la subversión del rol materno en contextos de dictaduras e imperialismo, e identificaron la co-existencia

de diferentes fuentes de desigualdad (estructura clasista, sexista, racista, colonial).

Ahora bien, en ninguno de estos casos se teorizó explícitamente el tipo de vínculo existente entre las diferentes relaciones sociales estructurales, en la manera de una formalización (como sí hicieron otras tradiciones apelando, por ejemplo, a los conceptos de *interlocking systems of oppression* o de interseccionalidad). Los análisis feministas materialistas pusieron en acto un abordaje que no hipostasía al sexo sino que lo anuda con otras tensiones que atraviesan el campo social, sin desarrollar el modo en que se “imbrican” (Falquet, 2022) estas relaciones sociales.

Actualmente, diferentes teorías mostraron que los múltiples sistemas de opresión se desarrollan de modo interpenetrado. Históricamente, el llamado proceso de acumulación originaria en Europa, el cercamiento de los comunes y el encierro de las mujeres en una “esfera doméstica” (tal como examinó Silvia Federici, 2010) se realizan por la colonización y el saqueo de los cuerpos y territorios (cuerpos-territorios) de ultramar, en lógicas y prácticas que continúan en tiempo presente. Así, la apropiación (*sexage*) adquiere distintas formas que varían no solo a nivel histórico (Juteau y Laurin, 1988) sino también a nivel geopolítico.

Los análisis feministas materialistas que hemos abordado, elaborados en diferentes regiones, identifican la co-existencia de múltiples relaciones sociales coextensivas y *consustanciales*, al decir de Danièle Kergoat; esto significa que no son “sustancias aisladas”, como sugieren algunas críticas simplistas y reduccionistas de las teorías interseccionales. Las relaciones sociales son resultado de procesos que no se desarrollan de modo escindido, sino que, por el contrario, se encuentran profundamente interrelacionados. La construcción de enfoques feministas entre ambas costas del océano permite restituir una visión sistémica al comprender los procesos globales implicados. La misma debería complejizarse, por supuesto, en nuevas direcciones (es decir, hacia otras regiones).

Entre los feminismos materialistas europeos y latinoamericanos se construye, entonces, un intercambio basado en la inter-historicidad. Esta categoría, propuesta por Rita Segato (2015), nos brinda una alternativa a las ideas más difundidas del multiculturalismo y de la interculturalidad que permite ahora nombrar este diálogo con mayor precisión. La inter-historicidad sustituye la noción de “cultura” por la de “pueblo”, entendido como «vector histórico, como agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común» (Segato, 2015: 75). Mientras que la primera noción – “cultura” – corre el riesgo de asociarse a un patrimonio fijo, constituido por ciertos contenidos estables, más o menos inmodificables, la idea de “pueblo” designa la autopercepción de sus miembros como compartiendo una historia común (incluso, atravesada por situaciones de disenso interno y conflictividad). Por eso, al hablar de un feminismo materialista en Francia o en Argentina, no designamos esencias cristalizadas,

identidades estáticas, sino historias que, por definición, son dinámicas y se encuentran en movimiento.

Cuando la historia que tejía colectivamente, como el tramado de un tapiz donde los hilos diseñan figuras, a veces acercándose y convergiendo, a veces distanciándose y en oposición, es interceptada, interrumpida por fuerza de una intervención externa, este sujeto colectivo pretenderá retomar los hilos, hacer pequeños nudos, suturar la memoria, y continuar. En ese caso, deberá ocurrir lo que podríamos llamar de una devolución de la historia, de una restitución de la capacidad de tramar su propio camino histórico, reanudando el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro (Segato, 2015: 76).

La última dictadura cívico-militar argentina significó un corte violento que, sin embargo, fue resistido por la creación de redes anudadas de manera clandestina. Las feministas rioplatenses de la década de 1980 se posicionaron, desde su historia, para construir otro futuro como posible, así como las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, ayer y hoy, en luchas que se proyectan y que iluminan en innumerables direcciones (para lo cual no basta con decir “atrás” y “adelante”, “pasado” y “futuro”). Por eso, la imagen de la constelación con la que iniciamos este artículo puede dejar lugar a la figura del tapiz, como proyecto colectivo, trama compleja e inacabada hecha por los pueblos en temporalidades complejas, no lineales.

Desde esa perspectiva, un diálogo inter-histórico entre Europa y América Latina como el que entablaron las corrientes materialistas, reconoce las diferencias en el seno de una historia común (el nudo que atan el colonialismo y el capitalismo imperialista)²³, al tiempo que abre un proyecto diferente, comprometido en la transformación de esas jerarquías. Hemos visto de qué modo la teorización francófona, de hecho, contribuyó a re-tejer una trama colectiva amenazada por la extrema violencia del terrorismo de Estado. Como afirmará unos años más tarde Alicia Lombardi (1988), en un contexto «en que el feminismo en la Argentina de 1980 parecía casi imposible», fueron fundamentales los intercambios epistolares (ella destaca la importancia de su correspondencia con Christine Delphy), así como los diálogos con otras mujeres en el país - destaca a Silvia García y su “hermandad” en “esos difíciles años”.

Una mirada feminista materialista, entre Europa y América Latina, nos trae entonces hoy el desafío de identificar lo diferente para ver lo común; de pensar en alianzas y en coaliciones, en estrategias compartidas y en diseños específicos. Siguiendo a Audre Lorde, no son nuestras diferencias las que nos separan, sino la insistencia en no ver esas diferencias. El hecho de no reconocer que hay desigualdades estructurales, reproduce asimetrías e invisibiliza privilegios; pero también impide pensar lo que tenemos en común. Las feministas materialistas

²³ La socióloga Jules Falquet, por ejemplo, ha retomado recientemente la propuesta de María Lugones para leerla en conjunto con la teoría de Colette Guillaumin, abriendo un canal de diálogo recíproco entre ambas.

rioplatenses asumieron el desafío de integrar lo propio y lo compartido, caracterizando el feminismo en Argentina (con sus tensiones y problemáticas específicas) y, desde la singularidad de las historias, inscribiéndose en el gran tapiz del “feminismo mundial” al que se refieren en sus ensayos.

5. Conclusiones

Las diferentes elaboraciones del feminismo materialista llevan impresa la marca del suelo como un rasgo indeleble. Mostramos, al comienzo de este artículo, que la teoría de los sistemas de marcas feminista materialista se construyó sobre la base de una propuesta originaria de las Antillas, desarrollada por el trinitense Eric Williams, que Colette Guillaumin retomó y profundizó en clave feminista. Recíprocamente, las teorías y categorías del feminismo materialista del Norte fueron utilizadas en el río de La Plata como herramientas para interpelar la realidad de un tiempo y espacio violento, dictatorial, pero también para imaginar un presente y un futuro democráticos y realmente justos. Del propio contexto, en diálogo con él, la necesidad de pensar conjuntamente la opresión sexista junto con las formas del neocolonialismo y del imperialismo en un capitalismo “periférico”.

Mostramos que, ya en los 80, surgía un feminismo con plena conciencia de su posición geopolítica y que advertía la necesidad de pensar el sexo (traducido como “género”), la clase, la sexualidad, la raza. Sin embargo, ellas mismas no llevaron luego estas investigaciones más allá, reflejándose mutuamente –una vez más– los feminismos materialistas, el océano como espejo, en sus limitaciones. En otras palabras, ni en Francia ni en Argentina se profundizó, desde el campo feminista materialista, en los anudamientos, imbricaciones, consustancialidades entre esas diferentes formas de opresión (según advierten en *Brujas*, el patriarcado heterosexual, el imperialismo racista, el capitalismo). Se realizó un diagnóstico, se sentaron bases para analizar los reforzamientos y las eventuales tensiones, pero no se fue más allá.

Habrà que esperar algunos años más para que, en Argentina, se aborde de modo específico y se profundice el anudamiento entre diferentes relaciones de opresión/explotación/dominación. Sin embargo, estos análisis no se realizarán desde el prisma materialista que se había acuñado en *Brujas*, sino anclado en otras genealogías, como el feminismo decolonial (de la mano de María Lugones) o la interseccionalidad. Otro tanto sucederá con la rama francófona. Christine Delphy (2008), por ejemplo, reflexionará sobre el anudamiento entre racismo, sexismo y clasismo en sus ensayos posteriores, que muestran cómo se co-producen y refuerzan formas de explotación, dominación y opresión. Resta como tarea para nosotras continuar estos legados.

Para finalizar, es importante destacar (aunque parezca obvio) que un diálogo implica reciprocidad, un ida y vuelta de la palabra, una interlocución simétrica. Por eso, la restitución de diálogos concretos, de

reelaboraciones como las que hemos analizado, permiten reafirmar la agencia epistémica de las regiones percibidas de manera estereotipada y pasiva, bajo los ojos de Occidente, por retomar a Chandra Mohanty. En palabras de María Luisa Femenías: «El minucioso trabajo de traducción, de citación de resignificaciones, de ruptura de contextos y de reincorporación de conceptos marca el lugar del derecho a la producción de saberes, como diferente de la repetición» (2007: 13).

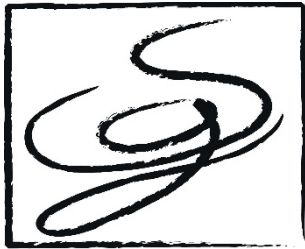
Actualmente, el fortalecimiento de los movimientos de mujeres y feministas en nuestra región contribuye a romper con aquella idea de las mujeres del tercer mundo, victimista, eurocéntrica. El Ni una menos, por ejemplo, o más claramente los 8M (Paro Internacional de Mujeres), consolidan los vínculos transnacionales y cruzan los océanos. ¿El reconocimiento de las luchas feministas impulsará, también, el reconocimiento de los saberes elaborados en América Latina? ¿Lograremos construir alianzas recíprocas, multidireccionales, que rompan el flujo unidireccional, del Norte al Sur global? Son algunos interrogantes que quedan abiertos, a los que todavía no podemos responder, pero a los que hemos intentado aportar con estas reflexiones.

Referencias bibliográficas

- ABREU, Maira. "Feminismo materialista na França: sócio-história de uma reflexão", *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 26 (3), (2018): 1-17.
- ABREU, Maira, Falquet, Jules y Dominique Fougeyrollas-Schwebel. "Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui". *Cahiers du Genre*, n. 68, (2020): 15-53.
- ATEM 25 de noviembre. "Apuntes para una definición del feminismo en Argentina", *Brujas*, año 1, n. 3, (1982): 5-8.
- BELLOTTI, Margarita. "El feminismo como ideología y como práctica política", *Brujas*, año 2, n. 6, (1984): 6-13.
- BELLOTTI, Margarita. "El feminismo como movimiento político", *Brujas*, año 3, n. 7, (1985): 9-12.
- BOLLA, Luisina "Entrevista con Jules Falquet: 'Están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la acumulación del capital'". *Cuadernos de Economía Crítica*, v. 4, n. 7, (2017): 191-202.
- BOLLA, Luisina "Materialismo". En *Nuevo Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*, editado por Susana Gamba y Tania Diz, 386-391. Buenos Aires: Biblos, 2021 a.
- BOLLA, Luisina. "El feminismo materialista: de Francia a las relecturas en la Argentina (década de 1980)". *Caderno Espaço Feminino*, Brasil, v. 34, n. 2, (2021 b): 33-54.
- BUTLER, Judith y Spivak, Gayatri. *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Prólogo de Eduardo Grüner. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CURIEL, Ochy y FALQUET, Jules. *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.
- DE MIGUEL, Ana. "La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género". En *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (Tomo 1), editado por Celia Amorós y Ana de Miguel, 295-333, tomo 1. Madrid: Minerva, 2005.

- DE MIGUEL, Ana. *Los feminismos a través de la historia*. Mujeres en red/Demófilo [edición digital], 2011.
- DE MIGUEL, Ana y ROMERO, Rosalía. *Flora Tristán. Feminismo y socialismo. Antología*. Madrid: Catarata, 2022.
- DELPHY, Christine. "L'ennemi principal" en *L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*. París: Syllepse, 2013 [1970].
- DELPHY, Christine. *Classer, dominer. Qui sont les "autres"?* Paris: La Fabrique, 2008.
- DELPHY, Christine. *Pour une théorie générale de l'exploitation* Québec/Paris: M. éditeur/ Syllepse, 2017.
- FALQUET, Jules. "La combinatoria *straight*. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales". En *Descentrada*. (1) 1. Facultad de Humanidades y Cs. De la Educación, UNLP, 2017.
- FALQUET, Jules. "Nicole-Claude Mathieu: hacia una anatomía de las clases de sexo". *Revista andaluza de antropología*, 14, (2018): 178-199.
- FALQUET, Jules. *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Buenos Aires: Madreselva, 2022.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- FEMENÍAS, María Luisa. "Esbozo de un feminismo latinoamericano", *Estudios Feministas*, 15 (1), (2007): 11-25.
- GARCÍA, Silvia. "El trabajo doméstico. Una de las claves de la opresión femenina" en *brujas*, año 3, n. 7, (1985): 13-20.
- GRAMMÁTICO, Karin. "Los años de dictadura" en Tarducci, Mónica, Trebisacce, Catalina y Grammático, Karin *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2019.
- GUILLAUMIN, Colette. *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*. Niza: Institut d'Études et de Recherches Interethniques et Interculturelles, 1972.
- GUILLAUMIN, Colette. "Race et Nature. Système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux" en *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de nature*. Donnemarie-Dontilly: iXe, 2016 [1977].
- GUILLAUMIN, Colette "Pratique du pouvoir et idée de Nature", en *Sexe, Race et pratique du pouvoir*. Donnemarie-Dontilly: iXe, 2016 [1978].
- GUILLAUMIN, Colette. "The constructed body". En *Reading the social body*, editado por Catherine Burroughs y Jeffrey David Ehrenreich, 40-60. Iowa: University of Iowa Press, 2016 [1993].
- JUTEAU, Danielle y Laurin, Nicole. "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux 'mères porteuses'". *Revue canadienne de sociologie*, Vol. 2, No. 25, (1988): 183-207.
- JUTEAU, Danielle. "Colette Guillaumin. Une sociologue qui repense le social de fond en comble". *Bulletin de l'ANEF*, n.º 67, (2017): 44-48.
- KUBÍK Mano, Maíra. "Escolher as armas: a utilização de conceitos do Norte para os feminismos brasileiros". *Caderno Espaço Feminino*, Brasil, v. 34, n. 2, (2022): 15-32.
- LOMBARDI, Alicia. "Madres de Plaza de Mayo: Un enfoque feminista" en *brujas*, año 3, n. 9, (1985): 10-15.
- LOMBARDI, Alicia. *Entre madres e hijas. Acerca de la opresión psicológica*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- LOMBARDI, Alicia. "Terapia y feminidad psicosocial", *brujas*, 4, 1988 [1983]
- LOUIME, Clifford J. Simmonds, Keith y Joseph V. Jones. "Faculdades e Universidades Historicamente Negras (FUHNS): Motores de Mobilidade

- na Comunidade Afro-Americana". *Journal of Racial and Ethnic Social Equality*, v. 2, n. 1, (2022): 6-11.
- MATHIEU, Nicole-Claude. "Sexe et genre" en *Dictionnaire critique du féminisme*. Editado por Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène. Le Doaré y Danièle Senotier: 205-213. París: PUF, 2000
- MATHIEU, Nicole-Claude. "Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe", en *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*. Mathieu Nicole-Claude, 17-41. Donnemarie-Dontilly: iXe, 2013 [1971].
- SEGATO, Rita. "Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad" en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Editado por Rita Segato: 69-100, Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- TARDUCCI, Mónica. "Los ochenta". En *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño*, editado por Tarducci, Mónica, Catalina Trebisacce y Karin Grammatico: 89-158. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2019 a.
- TREBISACCE, Catalina. "Los años setenta". En *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño*, editado por Mónica Tarducci, Carolina Trebisacce y Karin Grammatico: 13-56. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2019.
- WILLIAMS, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños, 2011 [1944]).
- WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales, 2006.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Reescrituras de la épica clásica: panorama de la narrativa de autoría femenina sobre la Guerra de Troya en el siglo XXI

Rewriting Classical Epic: A Panorama of Female-Authored Novels on the Trojan War in the Twenty-First Century

Daniel Nisa Cáceres

Universidad Pablo de Olavide

dniscac@upo.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0914-5527>

Rosario Moreno Soldevila

Universidad Pablo de Olavide

rmorsol@upo.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7686-978X>

Fecha de recepción: 07/08/2023

Fecha de evaluación: 04/09/2023

Fecha de aceptación: 15/09/2023

Resumen

Este artículo ofrece un panorama de las reescrituras actuales de autoría femenina de la *Iliada*, la *Odisea* y la *Eneida*. Llama la atención la mera eclosión de novelas que se han publicado en el siglo XXI en torno a esta temática, en el marco más general de las reescrituras de los clásicos (especialmente, aunque no exclusivamente, en el mundo anglófono), así como su variedad genérica y creativa. Este estudio traza sucintamente las líneas de evolución de este fenómeno, ofrece diferentes posibilidades de exploración crítica y analiza características clave de estas novelas, reflexionando sobre los factores que han propiciado esta tendencia literaria en creciente expansión.

Palabras clave: reescrituras, escritoras, narrativa contemporánea, literatura comparada, recepción clásica, mitología clásica, épica grecolatina, feminismo y literatura, estudios de género, Guerra de Troya.

Abstract

This paper overviews contemporary female-authored rewritings of the *Iliad*, the *Odyssey* and the *Aeneid*. In the 21st century, there has been a noticeable explosion of Trojan-themed novels (especially but not exclusively in the English-speaking world), within the more general framework of retellings of the classics; noteworthy is also their generic and creative variety. This study succinctly traces the lines of evolution of this phenomenon, provides different possibilities for critical

exploration and analyses some key characteristics of these narratives, while reflecting on the factors that have led to this expanding literary trend.

Keywords: rewritings, women writers, contemporary narrative, comparative literature, classical receptions, classical mythology, Greco-Latin epic, feminism and literature, gender studies, Trojan War.

Introducción¹

En las últimas dos décadas —y de manera muy acentuada en los últimos años—, se ha publicado una profusión de reescrituras de inspiración clásica y autoría femenina, cuyo nexo es una manifiesta voluntad de reimaginar historias y mitos fundacionales de la cultura occidental. Sobre todo, aunque no exclusivamente, las une la voluntad de repensar desde la creación artística el rol de las mujeres y otros personajes silenciados en el canon literario. En el último capítulo de *A Thousand Ships* de Natalie Haynes —novela polifónica sobre la Guerra de Troya contada por múltiples voces femeninas—, la musa Calíope toma la palabra a modo de epílogo, explicando de manera poética la necesidad de cantar las historias que importan, las de “the women in the shadows”, “the forgotten, the ignored, the untold” (2019: 339).

Este planteamiento se aplica, pues, a una pléyade de novelas escritas por narradoras contemporáneas que recrean desde puntos de vista novedosos (incluso impactantes, provocadores, contestatarios y controvertidos) el legado literario y mitológico de la Antigüedad clásica, aplicando por regla general una marcada perspectiva de género². Se observa, además, que, en parte gracias a las traducciones de obras de éxito, el fenómeno se va extendiendo por distintas lenguas y culturas, de manera que no es aventurado concluir que existe una robusta tendencia literaria y editorial de alcance transnacional.

Dentro de la amplia diversidad temática de dichos planteamientos revisionistas, uno de los hitos míticos grecolatinos que más reelaboraciones contemporáneas ha inspirado es sin duda la Guerra de Troya y sus consecuencias (el *nostos* de Odiseo y el éxodo de Eneas). Por esa razón, y a modo de estudio de caso, se abordan aquí principalmente aquellas novelas y relatos que dialogan con los grandes poemas épicos grecolatinos, la *Ilíada*, la *Odisea* y la *Eneida*, para trazar las líneas evolutivas de este fenómeno e indagar en los factores culturales que lo han propiciado. Aunque las autoras que inauguran esta tendencia en el siglo XXI han recibido una atención crítica considerable, las novelistas emergentes aún no. Nos proponemos, por ello, dar una visión de conjunto, desde las autoras consagradas, de prestigio y ampliamente estudiadas (como Margaret Atwood, A. S. Byatt, Margaret Drabble, Joyce Carol Oates

¹ Los autores desean expresar su agradecimiento a los profesores Miguel Cisneros, Alberto Marina, Carmen Velasco-Montiel, Marta Cuevas, Anne Aubry, Alicia López, Cristina Rosillo y María Losada.

² Destacan las revisiones de los mitos de Medusa (Lynn, 2020; Haynes, 2022; Heywood, 2023) o Atalanta (Hauser, 2017; Saint, 2023), remitificadas y empoderadas en detrimento de la centralidad canónica de los héroes Perseo, Jasón y los Argonautas.

o Ursula K. Le Guin), a las nuevas voces de la narrativa contemporánea con amplia difusión internacional (como Madeline Miller, Pat Barker o Natalie Haynes) y a otras escritoras más desconocidas para el gran público, al menos en España³.

1. Estado de la cuestión y retos de investigación

En los últimos años ha visto la luz una densa sucesión de monografías, artículos y tesis doctorales⁴ que analizan la reescritura de clásicos grecolatinos en la literatura contemporánea desde el posmodernismo, la ficción contemporánea escrita por mujeres, la mitocrítica o la teoría literaria feminista. Dicho terreno crítico abarca desde enfoques genéricos a otros más particulares, aportaciones que invitan “to undertake more theoretically engaged and inclusive explorations of women’s responses to the epics and their afterlives” (MacDonald, 2021). Cabe mencionar, entre otros, Zajko y Leonard (2006), Plate (2011) y Bahun-Radunovic y Rajan (2016); Cox y Theodorakopoulos (2012); y Carmignani y Burghini (2022). Un lugar destacado ocupan Cox (2011) y Cox y Theodorakopoulos (2019). Publicadas ambas monografías en la serie *Classical Presences, Sibylline Sisters* (Cox, 2011) aborda la presencia de Virgilio en la literatura femenina contemporánea en distintas lenguas, mientras que *Homer’s Daughters* (Cox y Theodorakopoulos, 2019) incluye dieciséis estudios sobre las respuestas que diferentes autoras de los siglos XX y XXI han dado a los poemas homéricos, tanto en poesía como en narrativa, sin olvidar la traducción.

Se constata, pues, en este breve repaso, que se trata de un tema emergente y de actualidad. Siguiendo la estela de las líneas de investigación ya existentes, cualquier estudio que pretenda abordar las reescrituras femeninas actuales de textos clásicos grecolatinos debe integrar cuestiones ya tratadas por la crítica, como es el análisis desde la perspectiva de género, ya que resulta insoslayable para poder dar una visión cabal de los factores que han propiciado esta ola de versiones y su éxito editorial.

Queda, sin embargo, campo inexplorado para el análisis. Uno de los caminos más fructíferos puede ser el uso de una metodología más integral, que combine la recepción de los clásicos⁵ con otras interrelaciones; es decir, no solo con los hipotextos grecolatinos, sino también las

³ Estudio aparte merecen las numerosas novelas inspiradas en los mitos griegos destinadas al público juvenil (*Young Adult* en inglés). Muchas comparten los presupuestos de la fantasía o la literatura romántica, con un énfasis en la heroicidad y agencia femeninas. Algunas obras de nuestro corpus no parecen concebidas para un público esencialmente juvenil, pero resultan atractivas para este y se convierten así en la puerta de entrada a la literatura grecolatina para nuevas generaciones de lectores.

⁴ Cf. Hauser (2017a), MacDonald (2017) y Stoker (2019a) sobre reescritura de los clásicos en la literatura de autoría femenina actual. Sobre la reescritura contemporánea de la épica clásica, véase De la Riva Fort (2016).

⁵ Aunque debe ser un punto de partida indiscutible, tomando como referencias, entre otros pilares, Martindale y Thomas (2006) y Hardwick y Stray (2007).

interacciones de estas autoras entre ellas⁶ y con sus precursoras (y precursores), con todos los agentes del sistema editorial e incluso con la crítica académica. Debe tenerse en cuenta que varias de estas novelistas (Miller, Hauser, Haynes, Saint) poseen formación en estudios clásicos e incorporan a su creación literaria los avances de la investigación académica (y viceversa, ya que algunas compaginan la actividad creadora con la investigación y la divulgación). La cuestión no es solo dilucidar cómo los clásicos —en original o traducción— ejercen su influencia en la narrativa contemporánea. También cabe discernir cómo los avances en la investigación sobre la Antigüedad —especialmente en lo que a estudios de género se refiere— permean la literatura contemporánea y cómo la creación artística permite, tanto a la crítica como al público lector, ver con otros ojos y entender con herramientas actuales y una libertad inusitada el pasado y el presente.

Es necesario un abordaje teórico para ofrecer una taxonomía de todas estas reescrituras, tanto en relación con su diálogo con los clásicos como con otras formas literarias contemporáneas del s. XXI, que supere su clasificación o categorización errónea y equívoca como novela histórica⁷. Esta cadena de reescrituras implica un diálogo y una transformación incesantes no de textos históricos, sino de textos literarios. La *Eneida* no deja de ser, en el fondo, una reescritura de los poemas homéricos; una reescritura de la *Eneida* es la reescritura de otra reescritura. Cuando la autora no es filóloga clásica o no tiene un conocimiento profundo del latín o griego, media entre los textos en diálogo una nueva reescritura: la traducción. Y, para rizar el rizo de vasos comunicantes, el público lector contemporáneo también puede recibir estas obras mediante una traducción: una lectora de la traducción española de *Lavinia*, de Ursula K. Le Guin, lee, como mínimo, el eco (traducción) del eco (reescritura, la obra de Le Guin) de un eco (lectura de Le Guin de la *Eneida*) de un eco (la propia *Eneida*) de un eco (la épica homérica). Estudiar esta compleja tendencia creativa no solo desde la recepción clásica y el comparativismo, sino también desde los estudios de traducción puede resultar esclarecedor.

Cabe plantearse y someter a escrutinio crítico, por tanto, cómo influyen las traducciones (y en su caso las retraduccionen) y las particularidades de los entramados editoriales nacionales en la recepción y evolución de esta corriente de alcance internacional. No solo es necesario hacer un análisis filológico de distintas obras y su relación con los clásicos, entre sí, con la tradición literaria y con el contexto sociohistórico y cultural en el que surgen y con el que dialogan. También procede explicar cabalmente estas reescrituras como hecho editorial transnacional, tomando en consideración diferentes agentes (investigadoras, traductores y traductoras, editoriales, público receptor, crítica, etc.).

⁶ Los vínculos entre varias de estas escritoras —especialmente en el ámbito anglosajón— son manifiestos: valga como ejemplo la red *Women Writers and the Classics* que ha auspiciado recientemente un congreso en la Universidad de Exeter bajo el título “Women Creating Classics” (2021).

⁷ Sobre la novela histórica de temática grecolatina, véanse, entre otros, García Gual (1995) y Montero y Herrero (2019).

A nuestro juicio, dos cuestiones de interés adicionales deben suscitar atención crítica. En primer lugar, si este corpus posee una marcada identidad que diverge de otros grupos de reescrituras similares. Con un enfoque de género, se puede conocer de manera más precisa, objetiva y profunda si existen variaciones entre aquellas de autoría femenina y sus coetáneas masculinas, así como con otras producciones femeninas previas a la eclosión de la perspectiva de género en la agenda social y política de las democracias occidentales, como las que epitomiza *Kassandra*, de Christa Wolf (1983). En otro ámbito en auge de la narrativa femenina contemporánea, en concreto el de las ficciones posapocalípticas, la crítica (cf. Watkins, 2020) ya ha observado rasgos diferenciadores en los textos escritos por mujeres. Es legítimo y necesario, además, interrogar estos textos desde otros posicionamientos críticos que respondan a preocupaciones actuales, como son sin duda la ecocrítica y el ecofeminismo, las narrativas de contagio, los estudios del envejecimiento, los estudios poscoloniales, las teorías del trauma y la cultura de la violación y del consentimiento, entre otras, y así ahondar en las interpretaciones de estas resignificaciones.

2. La Guerra de Troya en la narrativa de autoría femenina del s. XXI: un fenómeno literario y editorial

Las reescrituras y revisiones de textos literarios canónicos no se restringen al s. XXI ni al ámbito clásico. Baste citar los ejemplos de *Wide Sargasso Sea* (1966), precuela feminista de *Jane Eyre* escrita por Jean Rhys; *The Book of Mrs Noah* (1988), transgresiva revisión de un personaje bíblico femenino ignorado, a cargo de Michèle Roberts; o *The Tree of Knowledge* (1990), de Eva Figes, donde la hija del poeta inglés John Milton lamenta cómo ser mujer imposibilita cualquier aspiración literaria. Coinciden, pues, con la irrupción del posmodernismo en la segunda mitad del s. XX y su propensión hacia la deconstrucción y subsiguiente recomposición textual desde una distintiva conciencia propia donde se revisan las estructuras de poder y se presenta la escritura femenina de Hélène Cixous (Plate, 2011: 49-53) como alternativa necesaria al androcentrismo cultural de épocas precedentes.

El arco temporal en el que se enmarca nuestro estudio comienza en 2001, con la publicación de *Achilles*, de Elizabeth Cook⁸, y abarca hasta nuestros días. Como se ha señalado, en estas dos décadas han visto la luz un sinfín de novelas y relatos de autoría femenina que, de una forma u otra, dialogan con Homero y Virgilio desde planteamientos tan diversos como poco explorados. Hay un radical cambio cuantitativo y cualitativo entre la narrativa femenina de inspiración homérica y virgiliana del s. XX y del s. XXI, que se explica por la necesidad de repensar los clásicos desde las inquietudes de nuestro siglo. Entre ellas destaca la cuestión de género, convertida en piedra angular para entender el arte, la literatura, la sociedad y la política. Resulta abismal la divergencia de planteamiento entre dos novelas afines publicadas con apenas dos décadas de diferencia: *The Song*

⁸ Véase un estudio en Stoker (2019).

of Troy, de Colleen McCullough (1998) y *A Thousand Ships*, de Natalie Haynes (2019). Ambas reimaginan la Guerra de Troya mediante la polifonía y múltiples puntos de vista (los distintos capítulos están contados por o desde la perspectiva de diversos personajes); sin embargo, McCullough solo da voz propia a dos mujeres (Helena de Troya y Briseida), mientras que en la propuesta de Haynes todas las voces narrativas son femeninas, de diosas y mortales, de griegas y troyanas, de nobles y esclavas. Pese a la aparición de personajes femeninos, *The Song of Troy* es una novela de héroes, a años luz de la propuesta de Pat Barker, *The Silence of the Girls* (2018), que recrea el otro lado de la contienda, lo que nunca se cuenta, lo que ocurre en el campamento con las mujeres que acompañan (la mayoría a la fuerza, esclavas de guerra, esclavas sexuales) a los héroes del mito.

Sin duda, una de las obras más conocidas y estudiadas es *The Penelopiad*, de Margaret Atwood, publicada en 2005 en la serie “Canongate Myths”, un ambicioso proyecto editorial que buscaba volver a contar los mitos de diferentes culturas con una visión contemporánea. No es de extrañar que, por el renombre internacional de la autora y la originalidad de la propuesta, sea la reescritura que mayor atención crítica ha recibido⁹. Atwood nos presenta la versión de Penélope, que relata su vida (y de paso la de su marido Odiseo) desde el Hades, en una suerte de autobiografía póstuma no exenta de sarcasmo. La narración de Penélope se ve interrumpida a lo largo del libro por las voces de las doce criadas — ahorcadas al final de la *Odisea*—, que impugnan el discurso hegemónico, aunque transgresor, de la narradora principal.

Si en *The Penelopiad* la *Odisea* se narra a través de Penélope — quien ha disfrutado habitualmente de voz propia¹⁰ y se ha granjeado otras reescrituras¹¹—, más rompedor resulta escuchar la voz de Lavinia. Ella no pronuncia ni una sola palabra en la *Eneida* de Virgilio, pese a ser el detonante de las guerras que ocupan la segunda parte del poema. En *Lavinia* (2008), la afamada escritora de narrativa especulativa Ursula K. Le Guin recrea el poema virgiliano contando en primera persona la historia de esta princesa latina, en un complejo diálogo metaliterario que dista mucho en tono y ejecución del relato atwoodiano¹². Aunque coincide con Penélope en sus atribuciones como narradora intradiegetica, Lavinia no desmitifica a su marido Eneas, pese a que ofrece una visión diferente del héroe romano por excelencia. La princesa latina, en virtud de sus encuentros oníricos con su propio autor, Virgilio, toma consciencia de su ficcionalidad y trascendencia en los mitos fundacionales de varias culturas.

También Helena de Troya se convierte en narradora de su propio relato y por tanto del conflicto troyano en dos reescrituras casi coetáneas: *The Memoirs of Helen of Troy* (2005), de Amanda Elyot, y *Helen of Troy* (2006), de Margaret George. Por otro lado, encontramos una novela coetánea de *Lavinia* que reelabora la *Eneida* con mayor libertad

⁹ Véase el estado de la cuestión en Tolán (2021). Cf. Hauser (2018a).

¹⁰ Puede ampliarse información en Thompson (2008) y Dell’Abate-Çelebi (2016).

¹¹ Como demuestran Leclerc (2001) y Rawlings (2003).

¹² Algunos estudios de interés: Cox (2011); Cristóbal (2015); Nisa Cáceres y Moreno Soldevila (2020) (con más bibliografía).

argumental: *Black Ships* (2008), de Jo Graham, narrada a través de la sibila troyana Gull, personaje femenino inventado. Un hito destacado, por el monumental éxito cosechado, es *The Song of Achilles* (Miller, 2011). En ella se combinan lo mitológico con lo erótico y romántico desde el prisma de las nuevas masculinidades. Presenta al héroe Aquiles y la Guerra de Troya desde la mirada de su fiel compañero y amante Patroclo, un personaje secundario en la tradición clásica. En *Circe* (2018), segunda novela de Madeline Miller, la temida hechicera relata su vida y repasa, con ella, un sinfín de mitos griegos, en un gran tapiz narrativo: desde el ciclo cretense hasta la historia de Medea (su sobrina), sin olvidar a Odiseo y su familia. Circe, la bruja, se convierte en una mujer con agencia, determinación y conciencia ecocrítica.

También de 2018 data *The Silence of the Girls*, de Pat Barker, que cuenta el sitio de Troya desde la perspectiva de Briseida. En la *Iliada*, Briseida no es más que un botín de guerra y la causa de la cólera de Aquiles. Barker nos presenta el otro lado de la guerra, el sufrimiento de las mujeres que, contra su voluntad, conviven con los soldados, sus enemigos, y sufren sus abusos deshumanizantes. Cabe destacar que otra autora ya había explorado este punto de vista: *For the Most Beautiful* (2016), primera novela de Emily Hauser, narra la caída de Ilión a través de las voces de Briseida y Criseida, que en la *Iliada* eran meras excusas en el conflicto de egos entre Aquiles y Agamenón.

Ambas novelas, la de Barker y la de Hauser, forman parte de sendas trilogías. Este parece ser un rasgo recurrente¹³, que puede responder a estrategias de mercado y cuestiones contractuales. *The Silence of the Girls* vino seguida de *The Women of Troy* (2021) y se ha anunciado un tercer volumen: *The Voyage Home*. Por su parte, la *Golden Apple trilogy* iniciada por *For the Most Beautiful* se completa con *For the Winner* (2017), centrada en Atalanta, que se embarca en la expedición de los Argonautas, y *For the Immortal* (2018), con la que Hauser regresa al ciclo troyano. Tampoco puede olvidarse en este contexto el impacto de la primera traducción de la *Odisea* al inglés por una mujer, Emily Wilson, publicada en 2018¹⁴.

Esta tendencia cristaliza en Haynes (2019), que cuenta la Guerra de Troya a través de una polifonía de voces femeninas, en diálogo con los poemas homéricos, la tragedia griega y otros textos clásicos. Desde entonces, y especialmente tras la pandemia de covid-19, la nómina de reescrituras sobre la mítica guerra no para de crecer. De hecho, resulta significativo que, en un momento de enorme crisis e incertidumbre, el eco lejano de Troya y su visión apocalíptica se hayan convertido en asidero creativo¹⁵. En los últimos años se han publicado, en inglés y en menor

¹³ Existen otras trilogías, como, por ejemplo, *The Grecian Women Trilogy*, de Hannah Lynn (2020, 2022, 2022a).

¹⁴ Su traducción de la *Iliada* ha aparecido en 2023.

¹⁵ No se trata de una práctica solo de autoría femenina: el autor de novela negra Don Winslow ha publicado sendas reescrituras de Troya, *City on Fire* (2022) y *City of Dreams* (2023), como los dos primeros volúmenes de una trilogía, mientras que Daniel Mendelsohn redescubre la relación con su padre a través de la *Odisea* en *An Odyssey: A Father, a Son, and an Epic* (2017). Tampoco adscrita a un esencialismo binario, como demuestra la novelista trans Maya Deane con *Wrath Goddess Sing* (2022).

medida italiano y francés, nuevas reelaboraciones centradas en Briseida (Fasolino, 2022), Helena y Clitemnestra (Minutilli, 2019; Heywood, 2021; Lynn, 2022; Casati, 2023), Casandra (Giorgio, 2022), Hesíone (Carteron, 2023) y de nuevo Penélope (North, 2022, 2023).

Junto con estas reescrituras apegadas en sus parámetros narrativos a los textos de los que beben, encontramos complejas transposiciones, actualizaciones, revisiones, préstamos e intertextualidades. Este es el caso de *The Seven Sisters* (2002), de Margaret Drabble, y el relato "The Pink Ribbon" (2003), de su hermana Antonia Susan Byatt. Ambas reimaginan la *Eneida* a través de las vivencias respectivas de una divorciada a punto de entrar en la tercera edad que se encuentra a sí misma al seguir los pasos de Eneas, y de una pareja de ancianos a los que el Alzheimer les hace revivir un pasado no exento de concomitancias con Troya. Otra transposición virgiliana la aporta Joyce Carol Oates en *The Tattooed Girl* (2003), cuya trama gira en torno a la relación entre un profesor judío y misántropo y una joven misteriosa, xenófoba y atribulada que contrata como ayudante en su proyecto de traducción de la *Eneida*. El llamado giro de ficción en traducción también es asunto central en Cook (2001) y *A Man in a Distant Field* (2004), de Theresa Kishkan. En *Todos los nombres de Helena* (2022), María de la Pau Janer reconstruye la Guerra de Troya a través de la accidentada adaptación cinematográfica que ruedan sus protagonistas y de sus propias vidas. Contra ellas se recorta una dialéctica de paralelos inquietantes solapados entre sus múltiples marcos narrativos. Estas obras ofrecen por tanto una variada tipología de mediación dialógica y negociación intertextual con los clásicos, así como la problematización y el reposicionamiento de cuestiones sociales y culturales clave en nuestros tiempos.

También el mundo editorial en España y en español muestra un interés creciente por estas nuevas formas de acercarnos a la épica clásica. Es cierto que no puede compararse en términos cuantitativos con la literatura en inglés. En Reino Unido, de hecho, el porcentaje de escritoras de ficción triplica al de hombres (Thomas-Corr, 2021). Con todo, aunque las autoras de ficción en España siguen siendo minoritarias (Riaño, 2019), encontramos atisbos de esta tendencia¹⁶. Lugar destacado ocupa *El silbido del arquero*, de Irene Vallejo (2015)¹⁷, una exquisita novela sobre el frustrado amor de Dido (Elisa) y Eneas y sobre el proceso creativo de la propia *Eneida*. La historia se nos cuenta desde las perspectivas de Eneas, Elisa, su hermana Ana, el dios Eros y el propio Virgilio.

En esta misma línea, destaca *De Homero y otros dioses*, de Irene Reyes-Noguerol (2018). De entre las reescrituras de la *Odisea* puede mencionarse el diálogo epistolar entre Circe y Penélope de la escritora

¹⁶ Mención aparte merecen la poesía, el teatro y los relatos de figuras como Francisca Aguirre, Carmen Resino, Itziar Pascual o Carlota O'Neill en el s. XX. Referentes indiscutibles para la recepción contemporánea de los poemas homéricos son los estudios de Cristóbal (e.g. 2000, 2014, 2015) y García Gual (1993, 2006). Sobre las reescrituras en microrrelatos, cf. Serrano Cueto (2015) y Velázquez Velázquez (2018).

¹⁷ Véanse Nisa Cáceres y Moreno Soldevila (2020, 2022).

gallega Begoña Caamaño en *Circe ou o pracer do azul* (2009)¹⁸. También se percibe claramente la inspiración homérica en *Los estados carenciales*, de Ángela Vallvey (2002)¹⁹ y en *Todos los nombres de Helena*, ya mencionada, de la novelista balear M.^a de la Pau Janer (2022), escrita originalmente en catalán.

Además, han aparecido nuevos productos editoriales que incluyen las reescrituras como forma de acercamiento a los clásicos, como las recientes ediciones de la *Odisea* y la *Ilíada* por Blackie Books (Homero, 2020, 2022). Se trata de retraducciones de Samuel Butler (Homero, 1900, 1898), acompañadas de otros textos: en el primer caso, se incluyen versiones de Margaret Atwood y Dorothy Parker; en el segundo, se dedica un apartado a las mujeres en la guerra. Finalmente, da muestras de este progresivo interés la publicación por Seix Barral del ensayo de Carmen Estrada *Odiseicas: Las mujeres en la Odisea* (2021), o la edición, por primera vez en español, de *La autora de la Odisea* (Butler, 2022).

Que existe un nicho de mercado evidente y suculento lo demuestra el escaso lapso entre la publicación de novelas y la de sus traducciones al español. La editorial Salamandra no tardó en publicar una traducción de *The Penelopiad* en 2005 (revisada en 2020); Siruela —donde ha visto la luz *El infinito en un junco* de Irene Vallejo (2019)— ha publicado en 2019 y 2022 las traducciones de Barker (2018, 2021). Otra prueba manifiesta del interés editorial en estas reescrituras es la edición por parte de Alianza en 2021 de la novela de la italiana Loreta Minutilli (2019). En 2022 Salamandra publica *Las mil naves*, traducción de Haynes (2019). El fenómeno alcanza a otros sellos más comerciales, como Booket (Planeta), que ha publicado la novela de Claire Heywood (2021) en 2022²⁰. Las reediciones de traducciones también testifican este auge: Miller (2011) se publicó en español en 2012, por la editorial Suma, pero tras el éxito de *Circe*, traducida en 2019, ha sido reeditada por Alianza desde ese mismo año; Le Guin (2008) se publicó muy tempranamente en España (en 2009), por un sello especializado en literatura fantástica (Minotauro); en la actualidad cuenta con varias reediciones desde 2021.

3. Las reescrituras de la Guerra de Troya como textos posmodernos

Estas reescrituras suelen dar la voz principal a personajes femeninos de la leyenda, iluminando aspectos que quedaban en la sombra. Uno de los más recurrentes es Helena de Troya²¹, a quien la tradición clásica vilipendia o da por sentado; pero no faltan otras mujeres del mito como

¹⁸ Un estudio en López Gregoris (2018).

¹⁹ Véase el estudio de Pérez Ibáñez (2018).

²⁰ Esta celeridad es constatable en la categoría de literatura juvenil: Underwood (2023) cuenta con traducción al español desde prácticamente su lanzamiento.

²¹ Elyot (2005); George (2006); Petrizzo (2010); Minutilli (2019); Janer (2022). Véanse Maguire (2009), Castro Jiménez (2011) y Antolín García (2016). Aunque alejadas de nuestro foco central, debemos citar revisiones teatrales como *Juicio a una zorra* de Miguel del Arco, estrenada en 2011, y *Norma Jeane Baker of Troy*, de Anne Carson, en 2019.

Casandra²², Briseida²³, Circe²⁴, Criseida²⁵, Dido²⁶ o, acercándonos más a las tragedias de tema troyano, Andrómaca²⁷, Clitemnestra²⁸ o Electra²⁹. Hay novelas que adoptan una multiplicidad de perspectivas, femeninas (Haynes, 2019)³⁰ o de distinto sexo (Vallejo, 2015). También se introducen personajes de nuevo cuño, no mencionados en los poemas originales, o con alteraciones sustanciales, lo que permite redimensionar los textos canónicos con una mayor libertad y amplitud creativa³¹. Como narrativas posmodernas, estos textos otorgan preeminencia a las voces subalternas, fundamentalmente a las mujeres, para contar sus propias versiones de la historia canónica; para contar, en términos de crítica feminista, *herstory*. Se juega de continuo con la polifonía y la fragmentación: no hay un único relato, sino la suma de ellos; no hay una sola voz de autoridad, sino que varias voces —a veces discordantes— contribuyen a reimaginar una realidad proteica e inestable, que cuestiona el relato hegemónico y lo dota de nuevos significados. En la mayoría de estas reelaboraciones posmodernas, la historia no cambia: mueren Aquiles, Héctor, Patroclo; Troya cae; Odiseo y los demás griegos vuelven a casa; las troyanas son llevadas como esclavas; Eneas parte rumbo a lo desconocido para refundar Troya, etc. Sin embargo, se iluminan partes del relato tradicional que yacían en la oscuridad, motivaciones que socavan o resignifican el código heroico, escenas de la vida cotidiana e historias olvidadas. Una historia archiconocida, pilar de la cultura occidental, adquiere así matices y dimensiones desconocidos e inclusivos.

La polifonía atañe a las diversas perspectivas desde las que se articulan estas iteraciones narrativas de la poesía épica, así como a los distintos tonos, modos literarios e hipotextos con los que se conversa o se articula una intertextualidad explícita. Esta manifestación estilística ha sido estudiada en profundidad en el caso de Atwood (2005), pero es igual de constatable en Haynes (2019), donde conviven elementos épicos, trágicos o epistolares, por citar solo algunos. De la misma manera, lo fantástico y lo épico se fusionan en los textos de Le Guin (2008) y Graham (2008). Asimismo, en Cook (2001) reverbera la creencia de Borges de que un texto clásico encierra en sí mismo, “potentially, the later unfolding of its countless translations, interpretations and readings” (Zervou, 2014: 309), al reimaginar la vida de Aquiles junto a los sentimientos del poeta romántico John Keats.

²² Como en la novela homónima de Giorgio (2022).

²³ Como en Starkston (2014), Hauser (2016), Barker (2018, 2021) y Fasolino (2022).

²⁴ Es el caso de Caamaño (2009) y Miller (2018). Véase Galindo Esparza (2015).

²⁵ Una de las dos protagonistas de Hauser (2016).

²⁶ Como atestiguan Vallejo (2015) y Oliva (2022).

²⁷ Protagonista de Spitzmiller (2018).

²⁸ Como en Bertiére (2003), Haines (2015), Heywood (2021), Lynn (2022) y Casati (2023).

²⁹ Como en la reciente *Elektra*, de Jennifer Saint (2022).

³⁰ Oliva (2020) cuenta la *Odisea* desde la perspectiva de Penélope, Circe y Calipso, entre otras; Montaldo halla inspiración en Calipso para su novela autobiográfica (2023).

³¹ En Graham (2008), la protagonista es la sibila Gull; Corona (2010) se centra en Xanthe; Hauser en *For the Immortal* (2018) reformula la identidad de Admete, que pasa a ser medio amazona, medio griega, y la primera transmisora de poesía épica por escrito.

Al poner el énfasis en personajes y episodios marginales, las autoras reubican los espacios narrativos: el lugar de la narración raramente es el campo de batalla, sino que se recurre a emplazamientos alternativos. Estas novelas tratan la materia de la épica, pero no son poesía épica; cuentan leyendas ancestrales con sensibilidad contemporánea: en definitiva, transitan entre dos mundos y la liminalidad se convierte, por ello, en su característica definitoria. Los cronotopos liminales son el eje fundamental de la diégesis: espacios y ritos sagrados (sacrificios, plegarias, adivinación, etc.), espacios domésticos y urbanos de transición (umbrales, murallas, escalinatas, estancias de los esclavos, campamento militar, etc.), así como espacios naturales liminales (playas, riberas, paisajes sagrados, etc.). El acceso a la información rara vez es de primera mano y directo: se recurre a la contemplación desde espacios elevados (la *teichoscopia*), que pueden ser las murallas (elemento que ya aparece en la poesía épica grecolatina), pero también otras elevaciones (acantilados, colinas, árboles); la escucha clandestina (*eavesdropping*) y ver sin ser vistas, tras puertas cerradas, cortinas, en escondrijos o simplemente siendo testigo de conversaciones sin participar en ellas, etc.; las noticias (el archiconocido recurso al mensajero de la tragedia griega), pero también mediante experiencias extrasensoriales o adivinatorias. En definitiva, en estos espacios, sin abandonar los lugares que tradicionalmente ocupan en las culturas que originan el mito, las protagonistas pueden adquirir conocimientos y experiencias, además de un grado de agencia y control que varía de una a otra.

No solo importa dónde y cómo se adquiere la información que hace avanzar la trama, sino dónde y cuándo ocurre el acto diegético. El acto narrativo se desarrolla a veces en un no tiempo o un no lugar. Por ejemplo, Penélope cuenta su versión desde el Hades (Atwood, 2005). Habla con libertad porque ya está muerta, aunque paradójicamente ello suponga la imposibilidad de que el mensaje llegue al público lector. Lavinia también narra su historia una vez traspasados los umbrales de la vida mortal (Le Guin, 2008), como también ocurre en *The Song of Achilles* (Miller, 2011), donde la voz de Patroclo sigue rememorando al héroe tras su propia muerte. Otros no lugares³² por antonomasia son la isla de Circe, un espacio fuera del mundo y del tiempo desde el que se narra toda la historia mítica de Grecia (Miller, 2018), y el Olimpo, donde Emily Hauser ubica buena parte de las maquinaciones del panteón griego en torno a la suerte de las míticas manzanas de oro que dan título a su trilogía.

En diversos grados debidamente matizados, estas novelas son metafictivas, pues llaman la atención sobre sí mismas como ficciones y sobre el acto de creación literaria, como hacen Cook (2001), Le Guin (2008) o Vallejo (2015). También en cuanto que sus autoras deconstruyen los textos canónicos y los recrean siguiendo directrices que responden al momento presente. Principalmente, transgreden, trascienden e interrogan aquellos elementos transmitidos en la tradición clásica que apuntalaban estructuras de poder androcéntricas o basadas en estrictos esquemas

³² Aunque no pertenezca estrictamente al ciclo troyano, también es un no lugar la isla de Naxos, refugio del dios Dioniso en *Ariadne* (Saint, 2021).

binarios. Su apertura de respuestas se fundamenta asimismo en un enfoque interseccional e inclusivo que busca comprender el conjunto de posibles efectos que provocan actitudes abiertamente deshumanizantes o moralmente ambiguas; conciencias y prejuicios de clase, raza o religión; anhelos neocolonistas o nostálgicos de pasados injustos e irreales; o posicionamientos geopolíticos negacionistas ante la acción humana sobre el medio ambiente y la propia supervivencia de la especie.

4. A modo de conclusión: ¿por qué Troya?

Tanto la crítica literaria como la prensa³³ han reconocido el impacto de movimientos sociales como el #MeToo en estas imaginativas revisiones de los clásicos comprometidas con perspectivas feministas. Junto a la relevancia de este fenómeno social, debe calibrarse también la influencia de la investigación académica, toda vez que a finales del siglo XX cristaliza la crítica feminista y de género aplicada a los estudios literarios, y entre ellos, los clásicos³⁴. Vivimos un momento de redescubrimiento del papel de las mujeres en la historia y en las artes, del que esta tendencia literaria forma parte orgánica.

Pero ¿por qué Troya ha despertado tanto interés creativo? Es innegable que el ciclo troyano ejerce una fascinación especial, no exclusiva de nuestro tiempo: en la edad antigua la caída de Troya fue el cataclismo por antonomasia. Nuestro siglo se inauguró con una ciudad en llamas: vimos en directo la caída de las Torres Gemelas, iconos de la cultura estadounidense y, por ende, occidental. Los miles de muertos, las imágenes de polvo, humo y desolación recuerdan la ruina de la ciudad legendaria. El siglo XXI ha estado marcado por crisis terribles, como las de los refugiados, y las caídas de otras ciudades emblemáticas, con horribles consecuencias para sus mujeres y niñas. La guerra también ha vuelto a Europa, tras una devastadora pandemia y en pleno resurgir de movimientos reaccionarios que amenazan las propias esencias y avances de las democracias occidentales. En este escenario apocalíptico —recuérdese que el género de la ficción posapocalíptica se encuentra en un momento dorado— la caída de Troya ofrece un reflejo pasado por el tamiz del mito y la literatura, pero donde reconocemos nuestras debilidades, miedos, traumas e incertidumbres. Además, en el caso de las autoras británicas, algunos de estos textos, como *Autumn* (2016), de Ali Smith, traslucen sentimientos de crisis identitaria, nostalgia, pérdida y desarraigo asociados al *Brexit*.

No deja de resultar paradójico que, mientras que en el ámbito educativo las lenguas clásicas y sus textos están al borde de la extinción, relegados a los márgenes del currículo académico, el diálogo creativo con

³³ Cf. Francesca Angelini, “Why are so many women writers revisiting ancient myths?”, *The Sunday Times*, 15/04/2018; Darragh McManus, “Feminist retelling of Homer’s classic breaks the silence of Troy’s women”, *Independent* 02/09/2018; Charlotte Higgins, “Epic Win! Why Women Are Lining up to Reboot the Classics”, *The Guardian* 29/04/2019; Neil Mackay, “Books: Myths and legends for the #MeToo age”, *The Herald*, 19/10/2020.

³⁴ Con monografías cruciales como Rabinowitz y Richlin (1993), McManus (1997), etc. Cf. también Gold (1997).

los clásicos de la Antigüedad se haya convertido en un fenómeno editorial como el que hemos analizado. Cabe preguntarse cuánto de rebelión consciente, de posicionamiento político, de lucha contra la apropiación de la cultura y de afán de democratización de la misma hay en estas reelaboraciones feministas. Estas autoras consiguen cuestionar el patriarcado y rechazar la cultura de la violación, desde el amor y la fascinación por la literatura y la cultura grecolatina, renovando a los clásicos con planteamientos propios de nuestro siglo.

Referencias bibliográficas

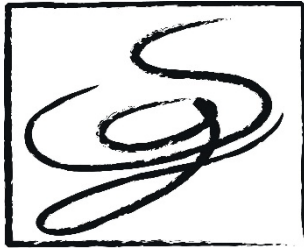
- ANTOLÍN GARCÍA, Aurora. "Algunas versiones contemporáneas de Helena de Troya". En *Omnia Mutantur: canvi, transformació i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i en el seu llegat*, editado por Esperança Borrell Vidal et al., 19-26. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2016.
- ATWOOD, Margaret. *The Penelopiad*. Edimburgo: Canongate, 2005.
- ATWOOD, Margaret. *Penélope y las doce criadas*. Traducido por Gemma Rovira Ortega. Barcelona: Salamandra, 2020.
- BAHUN-RADUNOVIC, Sanja, y V. G. Julie RAJAN. *Myth and Violence in the Contemporary Female Text: New Cassandras*. Nueva York: Routledge, 2016.
- BARKER, Pat. *The Silence of the Girls*. Londres: Penguin, 2018.
- BARKER, Pat. *El silencio de las mujeres*. Traducido por Carlos Jiménez Arribas. Madrid: Siruela, 2019.
- BARKER, Pat. *The Women of Troy*. Londres: Penguin, 2021.
- BARKER, Pat. *Las mujeres de Troya*. Traducido por Victoria León. Madrid: Siruela, 2022.
- BERTIÈRE, Simone. *Apologie pour Clytemnestre*. París: Fallois, 2003.
- BUTLER, Samuel. *La autora de la Odisea*. Prólogo de Alberto Marina Castillo. Traducción de Miguel Cisneros Perales. Sevilla: Athenaica, 2022.
- BYATT, Antonia S. "The Pink Ribbon". En *Little Black Book of Stories*. Londres: Vintage, 2003.
- CAAMAÑO, Begoña. *Circe ou o prazer do azul*. Santiago de Compostela: Galaxia, 2009.
- CARMIGNANI, Marcos, y Julia BURGHINI. *Ensayos sobre tradición clásica: Recepción y relectura de textos clásicos*. Córdoba: Brujas, 2022.
- CARTERON, Marine. *Pallas*. Arlés: Rouergue, 2023.
- CASATI, Costanza. *Clytemnestra*. Londres: Michael Joseph, 2023.
- CASTRO JIMÉNEZ, M.^a Dolores. "Memorie di una cagna: Helena de Troya cuenta su propia historia". *Revista internacional de culturas y literaturas*, 11: 56-67, 2011. <https://doi.org/10.12795/RICL.2011.i11.04>
- COOK, Elizabeth. *Achilles*. Londres: Methuen, 2001.
- CORONA, Laurel. *Penelope's Daughter*. Nueva York: Berkley, 2010.
- COX, Fiona. *Sibylline Sisters: Virgil's Presence in Contemporary Women's Writing*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- COX, Fiona, y Elena THEODORAKOPOULOS, eds. *Translation, Transgression, Transformation: Contemporary Women Authors and Classical Reception*. Special Issue. *Classical Receptions Journal*, 4, no. 2, 2012.
- COX, Fiona, y Elena THEODORAKOPOULOS, eds. *Homer's Daughters: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- CRISTÓBAL, Vicente. "Mitología clásica en la literatura española: consideraciones generales y bibliografía". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 18: 29-76, 2000.
- CRISTÓBAL, Vicente. "Dido y Eneas en la literatura española". *Alazet: Revista de Filología*, 14: 41-76, 2014.
- CRISTÓBAL, Vicente. "Lavinia, de Ursula K. Le Guin, una novela virgiliana". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 35, no. 2: 363-376, 2015.
- DEANE, Maya. *Wrath Goddess Sing*. Nueva York: William Morrow, 2022.
- DE LA RIVA FORT, José Antonio. *Género literario y reescrituras contemporáneas de la épica homérica*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2016.
- DELL'ABATE-ÇELEBI, Barbara. *Penelope's Daughters: A Feminist Perspective of the Myth of Penelope in Annie Leclerc's Toi, Pénélope, Margaret Atwood's The Penelopiad and Silvana La Spina's Penelope*. Lincoln (Nebraska): Zea Books, 2016.
- DRABBLE, Margaret. *The Seven Sisters*. Londres: Viking, 2002.
- ELYOT, Amanda. *The Memoirs of Helen of Troy*. Londres: Random House, 2005.
- ESTRADA, Carmen. *Odiseicas: Las mujeres en la Odisea*. Barcelona: Seix-Barral, 2021.
- FASOLINO, Eleonora. *La schiava ribelle*. Roma: Newton Compton, 2022.
- FIGES, Eva. *The Tree of Knowledge*. Nueva York: Ballantine, 1990.
- GALINDO ESPARZA, Aurora. *El tema de Circe en la tradición literaria: de la épica griega a la literatura española*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia (Editum), 2015.
- GARCÍA GUAL, Carlos. "Ulises en la literatura española del siglo XX". *Trivium*, 5: 61-67, 1993.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *La Antigüedad novelada: las novelas históricas sobre el mundo griego y romano*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- GARCÍA GUAL, Carlos. "Ecos novelescos de la Odisea en la literatura española". En *Koinòs lógos: homenaje al profesor José García López*, editado por Esteban Calderón et al., 275-284. Murcia: Universidad de Murcia, 2006.
- GEORGE, Margaret. *Helen of Troy*. Nueva York: Viking, 2006.
- GIORGIO, Cinzia. *Cassandra*. Roma: Newton Compton, 2022.
- GOLD, Barbara Kirk. "Feminism and Classics: Framing the Research Agenda". *American Journal of Philology*, 118, no. 2: 328-332, 1997.
- GRAHAM, Jo. *Black Ships*. Londres: Orbit, 2008.
- HAINES, Penelope. *Helen Had a Sister*. Createspace Independent Publishing Platform, 2015.
- HARDWICK, Lorna, y Christopher STRAY. *A Companion to Classical Receptions*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2007.
- HAUSER, Emily. *For the Most Beautiful*. Londres: Doubleday (Penguin), 2016.
- HAUSER, Emily. *For the Winner*. Londres: Doubleday (Penguin), 2017.
- HAUSER, Emily. *Since Sappho: Women in Classical Literature and Contemporary Women's Writing in English*. Tesis doctoral, Yale University, 2017a.
- HAUSER, Emily. *For the Immortal*. Londres: Doubleday (Penguin), 2018.
- HAUSER, Emily. "'There is Another Story': Writing after the Odyssey in Margaret Atwood's *The Penelopiad*". *Classical Receptions Journal*, 10, no. 2: 109-126, 2018a.
- HAUSER, Emily. "When Classics Gets Creative: from Research to Practice". *Transactions of the American Philological Association*, 149, no. 2: 163-177, 2019.
- HAYNES, Natalie. *A Thousand Ships*. Londres: Picador, 2019.

- HAYNES, Natalie. *Stone Blind*. Londres: Macmillan, 2022.
- HAYNES, Natalie. *Las mil naves*. Traducido por Aurora Echevarría. Barcelona: Salamandra, 2022a.
- HEYWOOD, Claire. *Daughters of Sparta*. Londres: Hodder & Stoughton, 2021.
- HEYWOOD, Claire. *Hijas de Esparta*. Traducido por Víctor Ruiz Aldana. Barcelona: Planeta, 2022.
- HEYWOOD, Claire. *The Shadow of Perseus*. Londres: Hodder & Stoughton, 2023.
- HOMERO. *The Odyssey*. Traducido por Samuel Butler. Londres. Longmans, Green & Co, 1890.
- HOMERO. *The Iliad of Homer*. Traducido por Samuel Butler. Londres. Longmans, Green & Co, 1898.
- HOMERO. *The Odyssey*. Traducido por Emily Wilson. Nueva York: Norton, 2018.
- HOMERO. *Odisea*. En la versión de Samuel Butler. Traducido por Miguel Temprano García. Barcelona: Blackie Books, 2020.
- HOMERO. *Ilíada*. En la versión de Samuel Butler. Traducido por Miguel Temprano García. Barcelona: Blackie Books, 2022.
- HOMERO. *The Iliad*. Traducido por Emily Wilson. Nueva York: Norton, 2023.
- JANER, M.^a de la Pau. *Todos los nombres de Helena*. Barcelona: Planeta, 2022.
- KISHKAN, Theresa. *A Man in a Distant Field*. Toronto: Simon & Pierre, 2004.
- LE GUIN, Ursula K. Londres: Gollancz, 2008.
- LE GUIN, Ursula K. *Lavinia*. Traducido por Manuel Mata. Barcelona: Minotauro, 2009.
- LECLERC, Annie. *Toi, Pénélope*. Arles: Actes Sud, 2001.
- LÓPEZ GREGORIS, Rosario. "El sujeto que no migra: Penélope toma la palabra. Formas de exilio interior en Margaret Atwood y Begoña Caamaño". *Synthesis*, 25, 2018. <https://www.synthesis.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SYNe033>
- LYNN, Hannah. *Athena's Child*. S.L.: Medusa, 2020.
- LYNN, Hannah. *A Spartan's Sorrow*. S.L.: Medusa, 2022.
- LYNN, Hannah. *Queens of Themiscyra*. S.L.: Medusa, 2022a.
- MACDONALD, Carolyn. Reseña de Fiona Cox y Elena Theodorakopoulos, eds. *Homer's Daughters: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2019. *BMCR* 2021.7.28 <https://bmcr.brynmawr.edu/2021/2021.07.28/>
- MACDONALD, Ruth. *Rethinking the Homeric Hero in Contemporary British Women's Writing: Classical Reception, Feminist Theory and Creative Practice*. Tesis doctoral, Royal Holloway, University of London, 2017.
- MAGUIRE, Laurie. *Helen of Troy: From Homer to Hollywood*. Chichester: Blackwell, 2009.
- MARTINDALE, Charles, y Richard F. THOMAS. *Classics and the Uses of Reception*. Oxford: Blackwell, 2006.
- MCCULLOUGH, Colleen. *The Song of Troy*. Londres: Orion, 1998.
- MCMANUS, Barbara F. *Classics and Feminism: Gendering the Classics. The Impact of Feminism on the Arts and Sciences*. Nueva York: Twayne, 1997.
- MENDELSON, Daniel. *An Odyssey: A Father, a Son, and an Epic*. Nueva York: William Collins, 2017.
- MILLER, Madeline. *The Song of Achilles*. Londres: Bloomsbury, 2011.
- MILLER, Madeline. *La canción de Aquiles*. Traducido por José Miguel Pallarés. Madrid: Suma, 2012.
- MILLER, Madeline. *Circe: A Novel*. Londres: Bloomsbury, 2018.
- MILLER, Madeline. *Circe*. Traducido por Celia Recarey y Jorge Cano. Madrid: Alianza, 2019.

- MINUTILLI, Loreta. *Elena di Sparta*. Milán: Baldini Castoldi, 2019.
- MINUTILLI, Loreta. *Helena de Esparta*. Traducción de Ramón Buenaventura. Madrid: Alianza, 2021.
- MONTALDO, Elisabetta. *Calipso*. Milán: Baldini Castoldi, 2023.
- MONTERO CARTELLE, Enrique, y M.ª Cruz HERRERO INGELMO. *De Virgilio a Umberto Eco: La novela histórica latina contemporánea*. Huelva: Universidad de Huelva, 2019.
- NISA CÁCERES, Daniel, y Rosario MORENO SOLDEVILA. "‘A dream within a dream’: liminalidad y creación poética en *Lavinia* de Ursula Le Guin y *El silbido del arquero* de Irene Vallejo". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 40, no. 2: 345-366, 2020. <https://doi.org/10.5209/cfcl.73012>
- NISA CÁCERES, Daniel, y Rosario MORENO SOLDEVILA. "Hopes Woven in Smoke: Reimagining Virgil's *Aeneid* in Irene Vallejo's *El silbido del arquero*". *Neophilologus*, 106: 267-282, 2022. <https://doi.org/10.1007/s11061-021-09721-6>
- NORTH, Claire. *Ithaca*. Londres: Orbit, 2022.
- NORTH, Claire. *House of Odysseus*. Londres: Orbit, 2023.
- OATES, Joyce Carol. *The Tattooed Girl*. Nueva York: Ecco Press, 2003.
- OLIVA, Marilù. *L'Odisea raccontata da Penelope, Circe, Calipso e le altre*. Milán: Solferino, 2020.
- OLIVA, Marilù. *L'Eneide di Didone*. Milán: Solferino, 2022.
- PLATE, Liedeke. *Transforming Memories in Contemporary Women's Rewriting*. Basingstoke-Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.
- PÉREZ IBÁÑEZ, María Jesús. "Ulises y Penélope en Madrid (Los estados carenciales de Ángela Vallvey)". *Ágora: estudios clásicos em debate*, 20: 307-329, 2018.
- PETRIZZO, Francesca. *Memorie di una cagna*. Milán: Frassinelli, 2010.
- RABINOWITZ, Nancy Sorkin, y Amy RICHLIN. *Feminist Theory and the Classics*. Nueva York: Routledge, 1993.
- RAWLINGS, Jane. *The Penelopeia*. Jaffrey: David R. Godine, 2003.
- REYES-NOGUEROL, Irene. *De Homero y otros dioses*. Sevilla: Maclellin y Parker, 2018.
- RHYS, Jean. *Wide Sargasso Sea*. Harmondsworth: Penguin, 1966.
- RIAÑO, Peio H. "Muchas lectoras, pocas autoras", *El País*, 20 de junio de 2019. https://elpais.com/cultura/2019/06/20/actualidad/1561039263_143774.html (consultado: 1 de julio de 2023).
- ROBERTS, Michèle. *The Book of Mrs Noah*. Londres: Methuen, 1988.
- SAINT, Jennifer. *Ariadne*. Londres: Wildfire, 2021.
- SAINT, Jennifer. *Elektra*. Londres: Wildfire, 2022.
- SAINT, Jennifer. *Atalanta*. Londres: Wildfire, 2023.
- SERRANO CUETO, Antonio, ed. *Después de Troya. Microrrelatos hispánicos de tradición clásica*. Palencia: Menoscuarto, 2015.
- SMITH, Ali. *Autumn*. Londres: Hamish Hamilton, 2016.
- SPITZMILLER, Kate. *Companion of the Ash*. Houston: Spider Road Press, 2018.
- STARKSTON, Judith. *Hand of Fire*. Tucson: Fireship, 2014.
- STOKER, Polly. "Romantic Encounters with Homer in Elizabeth Cook's *Achilles*". En *Homer's Daughters: Women's Responses to Homer in the Twentieth Century and Beyond*, editado por Fiona Cox y Elena Theodorakopoulos, 39-56. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- STOKER, Polly. *Classical Reception in Contemporary Women's Writing: Emerging Strategies from Resistance to Indeterminacy*. Tesis doctoral, University of Birmingham, 2019a.

- THOMAS-CORR, Johanna. "How Women Conquered the World of Fiction", *The Guardian*, 16 de mayo de 2021. <https://www.theguardian.com/books/2021/may/16/how-women-conquered-the-world-of-fiction> (consultado: 1 de julio de 2023).
- THOMPSON, David R. "Return to Ithaca: Contemporary Revisions of Penelope in Spanish Women's Literature". *Hispania*, 91, no. 2: 320-330, 2008.
- TOLAN, Fiona. "Margaret Atwood's Revisions of Classic Texts". En *The Cambridge Companion to Margaret Atwood*, editado por Coral Ann Howells, 109-123. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- UNDERWOOD, Sarah. *Lies We Sing to the Sea*. Londres: Electric Monkey, 2023.
- VALLEJO, Irene. *El silbido del arquero*. Zaragoza: Contraseña, 2015.
- VALLEJO, Irene. *El infinito en un junco: la invención de los libros en el mundo antiguo*. Madrid: Siruela, 2019.
- VALLVEY, Ángela. *Los estados carenciales*. Barcelona: Destino, 2002.
- VELÁZQUEZ VELÁZQUEZ, Raquel. "La reescritura de los mitos clásicos en el microrrelato español del siglo XXI". En *Ecos y Resplandores Helenos en la Literatura Hispana. Siglos XVI-XXI*, editado por Tatiana Alvarado Teodorika et al., 333-359. La Paz-Madrid: Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos-Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2018.
- WATKINS, Susan. *Contemporary Women's Post-Apocalyptic Fiction*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- WINSLOW, Don. *City on Fire*. Londres: HarperCollins, 2022.
- WINSLOW, Don. *City of Dreams*. Londres: HarperCollins, 2023.
- WOLF, Christa. *Kassandra*. Neuwied-Darmstadt: Luchterhand, 1983.
- ZAJKO, Vanda, y Miriam LEONARD. *Laughing with Medusa: Classical Myth and Feminist Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ZERVOU, Alexandra. "The Mnesterophonia and the Game of Reception(s): Conflictual Readings, Opposite Versions and Other Narratives". En *Crime and Punishment in Homeric and Archaic Epic*, editado por Menelaos Christopoulos y Machi Païzi-Apostolopoulou, 309-336. Ítaca: Centre for Odyssean Studies, 2014.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

No (solo) es erotismo, es violación. *La mujer desnuda* y la crítica: un caso de injusticia epistémica

*It's not (just) eroticism, it's rape. La mujer
desnuda and critique: a case of epistemic
injustice*

Nadège Guilhem

Universidad Toulouse 2 - Jean Jaurès (UT2J)

nadege.guilhem@yahoo.fr

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-6411-7092>

Fecha de recepción: 01/06/2023 Fecha de evaluación: 24/07/2023

Fecha de aceptación: 07/08/2023

Resumen

En este artículo nos proponemos construir puentes entre la academia y el militanteo, insistiendo en la actualización de las prácticas académicas en base a las luchas feministas actuales por más justicia (epistémica). A partir de una disputa que tuvo lugar en Francia en el 2017 sobre la pertinencia del uso del término «violación» para caracterizar una relación sexual en una obra de Chénier, pretendemos demostrar la necesidad de una lectura política (feminista) desde la academia. Con esta intención, procedemos a un análisis novedoso de la obra *La mujer desnuda* (1950; 1967) de la escritora uruguaya Armonía Somers centrado en la violación conyugal. Los numerosos estudios sobre esta obra han sido enfocados al análisis del erotismo, dejando de lado lo que constituye uno de los mayores tabúes de la sociedad cisheteropatriarcal occidental. Al centrar nuestro trabajo en esta temática no solo pretendemos completar y complejizar las lecturas que se han hecho hasta ahora sino también hacerle justicia al discurso político de Somers que, como la mayoría de las escritoras del mismo periodo, ha sido mayormente silenciado. A lo largo del artículo, nos preguntamos por qué los trabajos —incluso feministas— han obviado la temática de la violación conyugal. Para ello, en un principio cotejamos la definición de la violación con un fragmento de la *nouvelle* antes de proceder a su análisis para justificar el uso del término «violación» y mostrar cómo Somers trata esta temática. Finalmente, ampliando el foco, proponemos varias hipótesis sobre las razones por las que se ha obviado esta temática. Estas hipótesis nos llevan a pensar las relaciones de poder que sustentan el campo literario y el campo académico.

Palabras clave: Literatura, Uruguay, Escritoras, Siglo XX, Feminismo, Injusticia epistémica, Violación, Cisheteropatriarcado.

Abstract

In this paper we aim to make the connection between academia and militancy, insisting on updating academic practices on the basis of current feminist struggles for more (epistemic) justice. Starting from a dispute that took place in France in 2017 about the pertinence of the use of the term "rape" to characterise a sexual relation in a play by Chénier, we intend to demonstrate the need for a (feminist) political reading from the academy. With this intention, we proceed to a novel analysis of the nouvelle *La mujer desnuda* (1950; 1967) by the Uruguayan writer Armonía Somers focusing on marital rape. The numerous studies on Somers's work have focused on the analysis of eroticism, leaving aside what is one of the major taboos of western cisheteropatriarchal society. By focusing our work on this theme, we aim not only to complete and complexify the readings that have been done so far, but also to do justice to Somers's political discourse, which, like most women writers of the same period, has been largely silenced. Throughout the article, we ask why works—even feminist ones—have neglected the subject of marital rape. To do so, we first compare the definition of rape with an excerpt from the nouvelle before proceeding to its analysis in order to justify the use of the term "rape" and to show how Somers deals with this theme. Finally, by broadening the focus, we propose several hypotheses on the reasons why this theme has been ignored. These hypotheses lead us to think about the power relations that sustain the literary field and the academic field.

Key words: Literature, Uruguay, Women writers, 20th century, Feminism, Epistemic injustice, Rape, Cis-heteropatriarchy.

1. Introducción

La disputa entre Merlin-Kajmal y estudiantes de doctorado en Francia en 2017 (Brouzes, Darlot-Harel, Grand d'Esnon, Marpeau, Ravaute, Sinoimeri, Soubise 2018) ha abierto la cuestión de una reconfiguración epistemológica en el campo de los estudios literarios. Todo comenzó con una pregunta que hicieron los estudiantes acerca de la aceptabilidad del término «violación» para comentar una escena del poema «L'Oaristys» de André Chénier en el siglo XVIII. Merlin-Kajmal arguyó que una lectura que considere el acto como violación cerraría los posibles significados cuando los estudiantes, en cambio, consideraban que esto permitiría abrir nuevas interpretaciones. Entendemos que más allá de la obra en cuestión, la pregunta concierne un posicionamiento epistemológico—en el campo de los estudios literarios—y epistémico—a nivel sociopolítico—ya que denota, ante todo, la vigencia del prisma (cishetero)patriarcal (Wajeman, 2022) en una de sus formas

concretas: la cultura de la violación. Tal como lo especifica Maxime Triquenaux, esta es:

non seulement un concept qui sert à décrire un phénomène social (le viol, et plus généralement le large spectre des violences sexuelles), mais surtout un outil critique, en ce qu'il permet de rendre visible un certain nombre de discours sous-jacents dans la culture, au sens large du terme, qui tendent à minimiser ou invisibiliser les violences sexuelles. (Wajeman, 2022)

El concepto de la cultura de la violación cuyo origen no está claramente identificado y que se sitúa fuera de la academia, entrecruza la actualidad sociopolítica, académica y literaria. Frente a las reticencias de algunxs académicxs a revisar sus prácticas de investigación, integrando este concepto —y que traducen acaso una resistencia a abrir el campo académico a los debates actuales (Triquenaux, 2022)—, usarlo releva no solo un posicionamiento político sino también epistémico y ético. No se trata solo de una discusión acerca de distintas perspectivas —lo cual, dadas las temáticas, ya sería contundente—, sino una reconfiguración epistémica que consta de un cambio notable en la concepción de la investigación en literatura y los vínculos entre academia y sociedad.

Mediante estas lecturas que toman en cuenta lo sociopolítico apelamos a volver a la *lettre du texte* y a leer, disminuyendo cuanto sea posible, los sesgos que genera una mirada heteropatriarcal. Es de recordar que la lectura es —siempre ha sido y será— política y esto se ha demostrado en trabajos tan diversos como los de Donna Haraway, Teresa de Lauretis o Terry Eagleton. A raíz de estos trabajos, hemos de asumir la subjetividad de la mirada y considerar que «la escritura y la lectura son estrategias de resistencia cultural» (De Lauretis, 1992: 17) en vez de apostar por un posicionamiento falsamente neutro. De hecho, uno de los ejemplos que toma Eagleton cuando aboga a favor de una crítica política tiene que ver con la temática que hoy nos interesa:

Los críticos feministas son quienes insisten en confundir la literatura con la política al examinar las imágenes novelescas del sexo, y no los críticos convencionales que obran políticamente al argüir que la Clarissa de Richardson es en gran parte culpable de que la hayan violado. (Eagleton, 2016: 266)

Dicho de otro modo, todas las lecturas tienen que ver con lo político y lo que pretendemos hacer es asumirlo para adquirir un mayor grado de objetividad (Haraway, 2004). En el caso de Armonía Somers, la propia autora explicitó los vínculos entre sus ficciones y la realidad:

Si yo empezara a saber demasiado de esos fracasos, esos derrumbamientos, esas violaciones y otras cosas que he descrito, así como si me mirara demasiado en el espejo de la desolación metafísica a que alude la pregunta, quizás huiría de todos los personajes, incluyéndome a mí. De cualquier modo sé, sí, algo: ese mundo no es inventado, está en éste. (García Rey, 1976: 23)

—Vuelvo a preguntarme por su furia.

—La literatura me dio la herramienta. Yo nunca salí a pelear por la calle, siempre critiqué la violencia. Es una furia especial, sí. Nunca podría secuestrar ni asesinar a nadie. (Dominguez, 1990)

En este artículo, proponemos reflexionar acerca de las lecturas que se han hecho sobre una de las obras que más bullicio ha provocado en los círculos intelectuales de la segunda mitad del siglo XX en Uruguay: *La mujer desnuda*, de Armonía Somers, publicada originalmente en 1950 en la revista *Clima* y, en su segunda versión en 1966 por la editorial Tauro (Montevideo). Con esta obra, Somers irrumpe en el campo literario con una apuesta fuerte. La *nouvelle* que propone cuenta la historia de Rebeca Linke quien, el día de su trigésimo cumpleaños, se corta la cabeza antes de lanzarse a la aventura, por el campo, desnuda. Después de haber sido apercibida por unos mellizos «idiotas», sus apariciones, reales o fantaseadas, desata los deseos y la violencia de los aldeanos en una sociedad llena de normas y tabúes. Esta obra, en la inmensa mayoría de los artículos y reseñas ha sido calificada de obra erótica. En nuestra opinión son pertinentes en muchos aspectos y en particular porque ponen de relieve la reapropiación del cuerpo, del deseo y de la sexualidad femenina. No obstante, al centrarse únicamente en estas temáticas, han ocultado otros aspectos que complejizan la lectura, ya que la autora no solo reivindica el empoderamiento a través de su protagonista, sino que también denuncia la violencia ejercida por los sujetos dominantes sobre las mujeres en el contexto de una sociedad cisheteropatriarcal occidental.

Aquí vamos a centrarnos en un fragmento breve de la novela que —aunque no es el único pertinente, pero sí el más detallado— nos permite sustentar nuestra lectura. Es una escena de violación conyugal que ya aparecía en la versión de 1950 y cuya violencia fue reforzada por la autora en la segunda versión de la obra. Ya que lo que nos interesa es reconsiderar las lecturas hechas hasta la fecha sobre la obra, además de proponer nuestra lectura, citaremos y analizaremos la versión de 1966 que es la versión considerada definitiva por la autora, la que se ha difundido y la que ha sido estudiada. Nos parece fundamental proponer nuevas lecturas de esta obra que ha sido objeto de un silenciamiento basado en la poca circulación de su obra, por una parte, y por *misreadings* por otra, nos parece sintomático de las estrategias sistemáticas de mantenimiento del orden de la sociedad patriarcal.

2. Contextualización

De manera general, cuando se evoca la cultura de la violación acerca de obras publicadas hace décadas o siglos, el argumento que más se trae a colación es el del anacronismo. Una lectura desde una perspectiva que denuncie la cultura de la violación no sería pertinente ya que no toma en cuenta el contexto en el que la obra se escribió y se publicó originalmente. Aunque pensamos que este argumento es una falacia y que no es necesario dedicarle mucho espacio, nos parece importante mencionar

algunos elementos concretos que demuestren su ausencia de fundamentación en el caso presente.

Primero, y por si fuera necesario, recordemos que el Uruguay fue uno de los países más avanzados en cuanto a la legislación sobre los derechos de las mujeres. Así pues, se promulgó y publicó, en 1933, en el Código Penal, y en particular el artículo 272 que estipula «Violación. Comete violación el que compele a una persona del mismo o de distinto sexo, con violencias o amenazas, a sufrir la conjunción carnal aunque el acto no llegara a consumarse». En 1967, unos meses después de la publicación de la segunda versión de *La mujer desnuda*, se sustituyó el artículo 272 del Código Penal por el siguiente:

La violencia se presume cuando la conjunción carnal se efectúa:

- 1.- Con persona del mismo o diferente sexo, menor de quince años. No obstante se admitirá prueba en contrario cuando la víctima tuviere doce años cumplidos;
- 2.- Con persona que, por causas congénitas o adquiridas, permanentes o transitorias, se halla en el momento de la ejecución del acto, privada de discernimiento o voluntad;
- 3.- Con persona arrestada o detenida, siempre que el culpable resulte ser el encargado de su guarda o custodia;
- 4.- Con fraude, sustituyéndose el culpable a otra persona.

En el proyecto de ley de 1933, también aparece un quinto punto «5. Mediante abuso de las relaciones domésticas» que fue descartado. Además del marco jurídico en sí, que concretamente poco influye en la lectura, estas leyes muestran que el tema formaba parte de los debates de sociedad desde los años 30 y que, por lo tanto, existía una conciencia de lo que era la violación, por lo menos en los ámbitos intelectuales, independientemente de la opinión de cada uno. Dicho de otro modo, la violación ya formaba parte de las cosas nombradas y por lo tanto identificables.

Por otra parte, podemos evacuar rápidamente el argumento del anacronismo ya que, en el caso que nos interesa, no nos preguntamos (solo) por qué, en la época de publicación de la obra, no se leyó como violación, sino sobre todo por qué, décadas más tarde, la obra se sigue leyendo casi exclusivamente desde el prisma del erotismo.

A continuación, proponemos asentar las bases con una definición de la violación y con esta en mente, proceder a la lectura del fragmento que luego analizaremos. Finalmente, tomaremos más distancia y nos preguntaremos por lo que obstaculiza la lectura.

Según la reconocida antropóloga feminista argentino-brasileña Rita Segato, la violación puede adquirir dos definiciones:

en el sentido más corriente y, a mi entender, más adecuado, de cualquier forma de sexo forzado impuesto por un individuo con poder de intimidación sobre otro. Prefiero referirme a la violación como “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que este

participe con intención o voluntad comparables". (SEGATO, 2017: 300)

La primera definición mencionada enfoca más al acto sexual, la segunda, más abierta y más actual, amplía el foco al cuerpo y no menciona el acto sexual recordando asimismo que la violación no tiene que ver con la sexualidad sino solo con el poder. No obstante, ambas definiciones tienen en común la centralidad de la aplicación del poder y por lo tanto una relación dominado / dominante. La mención de la fuerza —en la primera— y del «abuso» —en la segunda— también remiten a la violencia en su sentido amplio que no solo toma en cuenta la violencia física sino también psicológica, simbólica y moral.

Con estos elementos en mente, leamos la escena sacada de *La mujer desnuda* de Armonía Somers (en su versión de 1966) que luego analizaremos:

El guardabosque terminó despertando plenamente. Estaba transpirando, tenía la boca completamente seca y toda su sangre en desorden por dentro de la vida. Se volvió del otro lado -dormía siempre dando la espalda a la mujer- tocó torpemente aquel cuerpo. Como siempre, ella estaba fría, sin respuesta, sin nada. Pero esa vez el deseo del hombre había crecido como un río con lluvias en sus fuentes.

-Despiértate, Antonia. - dijo con voz ahogada – Por favor, póngeme boca arriba.

Ella no respondió, aún habiendo ya despertado. Entonces el hombre comenzó a manejarla brutalmente, le hizo tomar la posición, como a un pobre animal cansado que ya no tiene voluntad ni fuerza.

-¡Eva, Eva! ¿Cómo era el nombre? Sí, ya ves, ahora quiero, puedo. Abre esas piernas, ábrelas o te las corto con el hacha. Ya, ya, déjame hacer, yo no soporto esto – dijo el hombre con un torcimiento de angustia, apoderándose del enflaquecido cuerpo.

La mujer, hecha ya a la luz filtrada por las ventanas, pudo ver al fin aquel rostro crispado que la estaba domando brutalmente.

-¿Estás loco, Nataniel, estás loco? - logró decir con su garganta estrangulada.

-Sí, sí repite eso - jadeaba ahora el hombre, sin interrumpir su bárbara faena.- Eso me lo decías también aquella noche, ¿recuerdas?, hace treinta años, cuando dejaste el ramo de flores blancas sobre la mesa y yo te desgarré tu apretado vestido. Esa vez supiste engañarme. No querías, ¿eh?, pero tenías fuego adentro. Te duró poco, pera lo tenías, lo tenías, entonces, perra ¡Muévete, muévete, aunque sea una sola vez como aquella, perra maldita!

Oh -el intocable recuerdo pensó la infeliz criatura con supersticiosos temblores, el recuerdo que no debía ser profanado. Quiso desasirse un poco para defenderlo; (ella

guardaba las flores apolilladas y el traje roto), pero el hombre la atenaceó aún más fuertemente. La hendía a golpes de sexo, como si estuviera esgrimiendo el hacha contra un árbol. Aquello era terrible para la mujer, fría e incapaz de fuego, como leña mojada, apenas si despidiendo un humo de protesta.

-¡No, Nataniel, basta ya, que me duele en lo hondo! ¡Tú siempre lo supiste que me duele ahí! Dejarás de una vez, criminal infame – se oyó gritar a sí misma con asombro, como si su garganta no le perteneciera.

Pero el hombre continuaba en lo suyo, sordo y solitariamente preso en su red, sin más ley que la del angustiado forcejeo. Le era externo y ajeno lo demás, incluso lo inerte y dolorido de la nieve que estaba hiriendo. No había ya lugar para la piedad. [...] (SOMERS, 2009: 30)

3. Análisis

Aunque la mayoría de los críticos han desestimado el carácter político del discurso ficcional de Somers, coincidimos con Nicasio Perera San Martín cuando afirma que «con *La mujer desnuda*, Armonía Somers funda el discurso literario del mayor movimiento ideológico de la segunda mitad del siglo XX, el Feminismo» (Dalmagro, 2019: 17). La escena de la decapitación inicial asienta las bases para una lectura en clave metafórica ya que «ambas, desnudez y decapitación, constituyen un eje alegórico que funda el discurso ideológico de la novela» (Dalmagro, 2019: 17). Las lecturas que han tomado en cuenta la cuestión de la transgresión lo han hecho señalando la desnudez de la protagonista, el deseo femenino o, de manera general, el empoderamiento de las mujeres. En nuestra opinión, estos análisis son pertinentes, pero la mayor transgresión no reside en el erotismo sino en la denuncia subsecuente de todas las instituciones que son aparatos ideológicos de estado.

En esta obra, la protagonista, Rebeca Linke se sitúa fuera de las instituciones y normas de la sociedad desde las primeras páginas cuando se autodecapita y se desnuda. Además de encarnar la libertad y convertirse, mediante la reapropiación de su cuerpo y su deseo, en un contrapunto de los valores morales de la sociedad heteropatriarcal, su pensamiento —al que accedemos gracias al discurso indirecto libre— crítico hacia dichas normas e instituciones.

El matrimonio heterosexual se presenta, en voz de la protagonista, como «la estúpida mescolanza [...] lo de siempre, los bienes compartidos con miedo, el mundo del engaño y del robo» (Somers, 2009: 28). A continuación, la descripción inicial de la escena que nos ocupa funciona como una ilustración de su sentencia:

Pero oía latir indistintamente dos vidas, cada cual en su propio juego respiratorio. Una, intensa, profunda, con el resuello del bosque. La otra, débil y entrecortada, tenía de tanto en tanto ciertos lapsos de inexistencia vecinos con la muerte. Luego un gemido de trance agónico. Y de nuevo el sople precario

agarrándose del aire, como si lo escalara con las últimas uñas.
(Somers, 2009: 25)

La respiración en contrapunto, asociada a los campos léxicos de la fuerza, por una parte, y de la debilidad por otra, establece una relación dominante (hombre) / dominada (mujer). Se enfatiza el aislamiento de cada personaje, sumido en «su propio juego respiratorio» aunque, luego, ambos personajes parecen íntimamente relacionados, como «animales de labor que tienen por única tregua el derrumbe del sueño» (Somers, 2009: 25). En pocas líneas, Somers junta la denuncia del matrimonio como institución sexista — que reproduce la subalternidad de las mujeres— y como institución clasista ya que el matrimonio aparece como una unión *ad vitam eternam* que mantiene el orden social. El matrimonio es un conjunto solidario sumido, en este caso, en una situación subalterna como indica la comparación con los «animales de labor» y un conjunto desigualitario en el que la mujer es sometida a su marido.

Entendemos que la violencia del marido se debe también a la propia violencia que él sufre como ser subalterno en una sociedad clasista y que aplica, a su vez, a un ser aún más subalterno: su mujer (Delphy, n/s: 52). Cuando el enfoque se centra en el hombre, lo primero que se resalta es su condición de leñador de la que brota una descripción que remarca una fuerza bruta —doblemente influenciada por la clase y el sexo/género— «el leñador resopló despertando con todos los sentidos. Transpiraba desde la cabeza a los pies, tenía la boca seca y la sangre pululando en desorden como una rebelión de esclavos en un túnel». La acumulación de imágenes del *bas corporel*, «transpiraba», «sangre» (Somers, 2009: 28) remiten a un cuerpo vivo, en actividad intensa. También una suerte de caos «desorden», «pululando» que, con la imagen de los «esclavos en un túnel» se desborda hacia el imaginario de la violencia. Esta descripción del cuerpo del hombre que rezuma como «un río con lluvias en las fuentes» se contrapone al cuerpo de la mujer, sencillamente descrito como «un enflaquecido cuerpo» cuya deshumanización, o desvitalización subraya el indefinido «un». El espacio que cada uno ocupa en el texto, significativo para el hombre, escueto para la mujer, es igualmente comparable al espacio que los cuerpos parecen ocupar en el espacio doméstico compartido. Así pues, se plantea el matrimonio como una relación de poder extremadamente desigual que implica y afecta los cuerpos. También se ve con el uso de «la infeliz criatura», mediante el que se resalta la diferencia de edad, asemejando la mujer a una niña lo cual no hace sino reforzar la jerarquización y el poder que el hombre tiene sobre ella. La violación tiene lugar en ese marco y es el resultado de un abuso de fuerza y poder de un cuerpo sobre el otro.

Una lectura esencialista y biologizada que partiría del supuesto deseo irreprimito del hombre (macho) y que se evoca a menudo como justificación no se puede sustentar ya que, lo que se resalta a lo largo del fragmento —y esto es fascinantemente vanguardista por parte de Somers— es la fuerza y el poder, esto es un deseo no sexual sino de dominación, control y poder. El argumento mencionado con más frecuencia y que hace de Rebeca Linke la desencadenante, y por lo tanto culpable, de

la violencia del hombre no se puede sustentar. Estas se basan — probablemente de manera involuntaria— en la ocultación de la violencia previa cuyas marcas se nombran en el texto como «las flores apolilladas y el traje roto» que se desvelan a través la violación de la intimidad del «intocable recuerdo». La escena de la violación sexual es precedida de una violación simbólica de la intimidad de la mujer, Antonia con la mención a la noche de boda. El poco espacio que ocupaba la mujer se ve reducido, y hasta totalmente desaparecido como indica el texto con esta frase aterradora «impidiéndole hasta eso, la custodia de un minuto perdido en los recodos del tiempo» (Somers, 2009: 29).

En la escena de la violación se reproducen de manera más radical —o evidente— las relaciones ya establecidas anteriormente. La subalternidad de Antonia respecto de Nataniel se confirma con las pocas palabras que ella pronuncia y que son calificadas de súplica. Ante su negación a cumplir con las órdenes del marido —«ella no obedeció»—, que subrayan la organización jerárquica naturalizada del matrimonio, la violencia simbólica da lugar a la violencia física, siempre ejercida por el marido: «entonces él comenzó a manejarla brutalmente, le hizo tomar la posición como a un animal agotado que no tiene voluntad ni fuerzas para resistirse» (Somers, 2009: 28). El adjetivo «agotado» remite al marco de violencia ya existente en este matrimonio y que ha hecho estragos en la mujer hasta el momento. Por supuesto, la comparación con «un animal» deshumaniza todavía más a la mujer y la posición que el marido le hace tomar es humillante. Las menciones a la brutalidad y a la ausencia de resistencia no hacen sino incrementar la desigualdad en la relación de fuerzas de los dos cónyuges. Hay una gradación en la violencia que el marido ejerce sobre la mujer y que pasa por la amenaza —«Abre esas piernas, ábrelas o te las corto con el hacha»— hasta su cumplimiento en la frase siguiente: «La hendía a golpes de sexo como si esgrimiese el hacha contra un árbol. Y ese trance de muerte en vida era terrible para la mujer, fría e incapaz de lumbre igual que leña mojada, apenas si despidiendo un humo de protesta» (Somers, 2009: 29-30). Aquí vuelve la condición de leñador, con un léxico y unas comparaciones que remiten explícitamente a dicha condición. La deshumanización se vuelve todavía más potente ya que la mujer después de haber sido anonimizada y animalizada ahora es vegetalizada, en un tránsito que le va quitando no solo su cuerpo sino también su espíritu y sus sentimientos además de su capacidad de agencia.

Hasta entonces la ausencia de consentimiento se ha dado mediante la pasividad de la mujer, que apenas despedía «un humo de protesta» (Somers, 2009: 30) y ahora es cuando da un cambio ya que la mujer hace uso de su voz «Dejarás de una vez, criminal infame —se oyó gritar a sí misma con asombro, como si su garganta no le perteneciera» (Somers, 2009: 30). La palabra «criminal» caracteriza el delito que está cometiendo el hombre y, contrariamente a las lecturas que han señalado a Rebeca Linke como culpable de esta violencia, indica que el hombre es el actor y por lo tanto el único culpable de la violación.

Además de la descripción de una escena de violación conyugal, el propósito de Somers es bastante vanguardista ya que presenta la violación

en su carácter sistémico, y como consecuencia de la violencia de la sociedad heteropatriarcal. Al subrayar la generalización lo relaciona a la vez con la violencia clasista y sexo-genérica. La violación aparece pues como una herramienta de dominación y de control sistémico de unos seres oprimidos (hombre de clase social baja) sobre otras (Delphy, n/s: 52) aún más oprimidas.

4. «Qu'est-ce qui fait écran?»

Ahora bien, como hemos visto, la caracterización de la violación parece bastante evidente en este fragmento. Además, el marco de denuncia de las instituciones heteropatriarcales occidentales y las propias palabras de la autora acerca de su concepción de la escritura confirman el carácter político del proyecto literario de Somers. Entonces, frente a la obviedad, nos preguntamos, retomando la pregunta que hacen Mangin y Soriano: «Qu'est-ce qui fait écran à la prise en considération de ce récit par la critique?» (Mangin, Soriano, n/s) o, en términos más precisos respecto a nuestro tema:

Puisqu'est décrit un acte sexuel imposé par la force à une femme qui, dans le moment présent, ne le veut pas, qu'est-ce qui justifierait qu'on se serve, pour le désigner, d'un autre mot que celui de viol ? (Abramovici, 2012: 286)

Unos elementos de respuesta se encuentran en el artículo de Mangin y Soriano en el que las investigadoras reflexionan sobre la lectura que se ha hecho del cuento «El pecado mortal» (*Las invitadas*, 1961) de Silvina Ocampo. Por su contemporaneidad con la obra de Somers y la semejanza de los temas tratados, así como de la lectura sesgada que se ha hecho de ellos, nos parece pertinente basarnos en los análisis de Mangin y Soriano.

Cette lecture de la *doxa*, à l'époque de son écriture et encore maintenant, le texte ocampien la permet à travers certains éléments textuels qui le composent mais c'est au prix d'une attention flottante et superficielle à la matérialité du texte dans l'organisation de ses *détails* et de sa structure narrative. [...] (Mangin, Soriano, n/s)

Entre los elementos que Mangin y Soriano identifican como pantallas a una lectura justa, queremos destacar la violencia erotizada, los no-dichos asociados a la transgresión de los códigos retóricos, el/la otrx como instigador y el hermetismo de la obra porque son elementos a los que lxs críticxs también han recurrido con frecuencia para hablar de la obra de Somers.

La violencia representada en *La Mujer Desnuda* no se niega, sino que se erotiza. Así, pues, María Luisa Femenías —filósofa feminista— en un artículo publicado en 2002 afirma que «los temas de la sexualidad pero más que nada del erotismo permean la novela. El texto muestra así sensibilidad erótica y erotización total del espacio narrativo e imágenes de signo femenino» (Femenías, 2002: 3) en un artículo en el que demuestra el discurso feminista que subyace en toda la novela. De hecho, muchas veces el erotismo en esta obra ha sido leído en clave feminista como un elemento

transgresivo de las normas heteropatriarcales. Los avances teóricos de los últimos años nos permiten desplazar la mirada para percibir más elementos y ver, como hemos mencionado anteriormente, que el erotismo es solo una de las caras y que la otra es la crítica a las instituciones cisheteropatriarcales.

En numerosas ocasiones, se ha designado a la protagonista como culpable del desencadenamiento de las pasiones y, en consecuencia, de las violencias, y entre ellas las violaciones, que ocurren en la obra. Como hemos demostrado en el análisis, resulta de una lectura errónea ya que la autora, por la estructura crítica que construye a lo largo de la obra y, de manera muy explícita en voz de los personajes, designa otros culpables — el hombre como actor, la sociedad por las situaciones de subalternidad de clase y de sexo-género. Aquí se observan dos discursos: el más conservador que considera a «la» mujer como culpable por naturaleza, el otro, generalmente feminista, que ve en la otra — Rebeca Linke — una transgresora que encarna la reapropiación del cuerpo y el deseo femenino. En realidad, Rebeca Linke encarna la figura de la puta ya que, como ella, es designada como culpable de todos los males de la sociedad (GUILHEM, 2022: 53-54). Según la lectura que posibilitan estudios actuales, como los de Elsa Dorlin (Dorlin, 2003), la puta no es la culpable, sino que es una figura que, al situarse fuera de la norma cisheteropatriarcal visibiliza las taras de la sociedad. Más concretamente, en *La mujer desnuda*, Rebeca Linke quien «como elemento extraño a aquel aparte del mundo, [...] era un verdadero escándalo» (Somers, 2009: 33) no lleva la culpa de las violencias conyugales perpetradas, sino que las hace visibles: ya existían antes de su venida, pero en el espacio privado y, por lo tanto, sin testigo, quedaban silenciadas.

Finalmente, otra pantalla ha sido la integración de las escritoras al campo literario. En superficie, la generación crítica en Uruguay ha sido la que ha visto emerger numerosas escritoras. Un estudio más detallado del campo en aquella época revela que el discurso de esas autoras ha sido casi sistemáticamente deslegitimado, arguyendo el hermetismo de sus obras y esto se puede leer como una estrategia de silenciamiento de lxs representantes del orden social en instituciones literarias.

Tal como lo remarcan Mangin y Soriano, dos opciones se ofrecen a lxs lectorxs: seguir lo que dice el texto o seguir lo que dicen los marcos hermenéuticos vigentes. Si nos atenemos a lo que dice el texto, es obvio que esta obra no se puede calificar como solamente erótica. Las lecturas que así lo han hecho son el resultado de un sesgo cognitivo marcado por la cultura de la violación que lleva a desplazar el foco en los niveles mencionados anteriormente. En realidad, estos tres elementos que acabamos de desarrollar atestiguan de un *misreading* de la obra de Somers que por su recurrencia hemos identificado como un mecanismo sistemático de inclusión-exclusión de las escritoras del campo literario.

Efectivamente, una de las trampas del patriarcado es la falsa inclusión de las mujeres en los distintos campos. Así, en la segunda mitad del siglo XX en el campo literario, que funcionaba según la expresión de Alicia Migdal en base a una «una gentil violencia simbólica» (Migdal, 1986: 69). Estas

lecturas que no siguen el texto, sino que siguen los marcos hermenéuticos vigentes son posibilitadas por la vigencia de un marco más amplio que establece las normas genéricas. Para poder sostener un discurso político que no comprometa la publicación y difusión de su obra, las autoras se ven obligadas a negociar con las normas del campo. Por ejemplo, en el caso de Somers y Ocampo, ambas evocan temas tabúes —todavía hoy— como lo son la violación incestuosa y la violación conyugal y parece que la única forma socialmente aceptable de transmitir sus ideas sea la ficción, tal como lo enuncia Somers a través de su personaje: «Es claro que todo aquello era como un pasaje vedado en materia de palabras. De obligarla alguien a expresarlo de viva voz, hubiera necesitado un léxico de novela» (Somers, 2009). Paradójicamente, y allí reside la trampa, al hacerlo bajo la forma de ficciones corren el riesgo del ocultamiento o del *misreading*. El campo literario funciona como un aparato ideológico del sistema cisheteropatriarcal ya que reproduce y participa de la conservación de sus tabúes y mecanismos de legitimación y ocultación. A partir de nuestras observaciones sostenemos la hipótesis de que la raíz del problema no se sitúa en la lectura específica de la obra de Somers, sino en un mecanismo sistemático que el funcionamiento mismo del campo posibilita.

Es imprescindible entender que las normas del campo literario son excluyentes. Las autoras irrumpen en un campo cuyas normas han sido pensadas sin ellas, por lo tanto, su discurso no corresponde a esas normas. No obstante, la crítica lee desde esas mismas normas. Por lo tanto, las estrategias que las autoras usan para negociar con dichas normas se vuelven en contra suya ya que bajo el pretexto de que su obra se vuelve más hermética se oculta el verdadero discurso de esas autoras. De allí que las obras de numerosas escritoras del siglo XX han sido sistemáticamente despolitizadas. Al ampliar el foco a las dinámicas del campo literario en el que se sitúa la *nouvelle*, la invisibilización de las temáticas sociopolíticas tratadas por Somers constituye un caso de violencia e injusticia epistémica. Reconocer el carácter político de esas obras es a la vez un acto político y un paso hacia una «justicia epistémica» (Fricker, 2021).

5. Conclusión

La lectura feminista —es decir, desde un marco hermenéutico minoritario— de las ficciones tiene que ver a la vez con un cambio epistemológico ya que apuesta por un descentramiento de la mirada que desmonta los discursos críticos hegemónicos y desmenuce el funcionamiento del campo literario desde el proceso de creación y producción hasta la recepción crítica tomando en cuenta los mecanismos sistemáticos excluyentes del campo. También tiene que ver con un cambio epistémico ya que, al subrayar los vínculos entre el campo literario y la sociedad, pone de relieve el impacto de la cultura de la violación en todos los ámbitos de la sociedad. Significa también afirmar que las escritoras del siglo XX han participado de los debates sociopolíticos contemporáneos con posicionamientos vanguardistas. Reconocer y dar a conocer el alcance político de las obras de las escritoras del siglo XX se convierte pues en una de las estrategias

feministas para dar lugar a nuevas epistemologías y epistemes. Es también ubicar la academia donde se sitúa realmente: en la sociedad, y más exactamente en una sociedad que se enmarca en y reproduce los mecanismos del sistema heteropatriarcal occidental. Apostar por lecturas feministas desde la academia es por lo tanto hacer de la universidad lo que es realmente, un «campo de intervención política» (Richard, 2011).

Referencias bibliográficas

- ABRAMOVICI, Jean-Christophe. «Anatomie d'un récit de viol: La Nuit et le moment de Crébillon». En *Violences du rococo*, de Jacques Berchtold, René Demoris, y Christophe Martin. Pessac: Presses universitaires de Bordeaux, 2012.
- DALMAGRO, María Cristina, ed. *La escritura de Armonía Somers: pulsión y riesgo*. Colecciones Escritores del Cono Sur. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2019.
- DE LAURETIS, Teresa. *Alicia ya no*. Traducido por Silvia Iglesias Recuero. Valencia. Universitat de València: Ediciones cátedra, 1992.
- DELPHY, Christine. *L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse, 1998.
- DORLIN, Elsa. «Les putes sont des hommes comme les autres». *Raisons politiques*, n.º 11 (agosto de 2003): 117-32.
- EAGLETON, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Traducido por José Esteban Calderón. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- FEMENÍAS, María Luisa. «Armonía Somers: la difícil andadura de una obra» 8, n.º 9 (2003 de 2002). <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/>.
- FRICKER, Miranda. «Conceptos de injusticia epistémica en evolución». *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política* 10, n.º 19 (2021): 97-103. <https://dx.doi.org/10.76466>.
- GARCÍA REY, José Manuel. «Maldición y exorcismo. Veinte y una preguntas a Armonía Somers». *Revista Sintaxis*, n.º 2 (abril de 1976): 21-28.
- GUILHEM, Nadège. «Convoquer les figures mythiques féminines pour performer le genre». *Lectures du genre: (Contre)performances de genre, performativité et résistance*, n.º 16 (2022): 46-56. <https://lecturesdugenrefr.files.wordpress.com/2023/03/quilhem.pdf>.
- HARAWAY, Donna. «Testigo_modesto@segundo_milenio*». En *The Haraway Reader*, traducido por Pau Pitarch, 223-50. New York: Routledge, 2004.
- IBAÑEZ, Agustina. «Cuerpo, desnudez y silencio en *La mujer desnuda* de Armonía Somers». *Literatura y Lingüística*, n.º 43 (14 de mayo de 2021): 15-36. <https://doi.org/10.29344/0717621X.43.2549>.
- MANGIN, Annick, Michèle SORIANO. «Actualité de Silvina Ocampo. Reconnaissance tardive d'un discours littéraire précurseur». n/s.
- MIGDAL, Alicia. «Mujeres: del confort a la intemperie». *Cuadernos de Marcha*, diciembre de 1986.
- PERERA SAN MARTÍN, Nicasio. «Vigencia de Armonía Somers». En *La escritura de Armonía Somers. Pulsión y riesgo*, editado por María Cristina Dalmagro. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2019.
- RICHARD, Nelly. «Qué es un territorio de intervención política?». En *Por un feminismo sin mujeres. Fragmentos del Segundo Circuito de Disidencia Sexual*, editado por AA.VV. Santiago: CUDS, 2011.

- RUBIN, Gayle. «L'économie politique du sexe: transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre». *Les cahiers du CEDREF*, n°7 (1 de enero de 1998) : 3-81. <https://doi.org/10.4000/cedref.171>.
- SEGATO, Rita Laura, Alejandra DE SANTIAGO GUZMÁN, Edith CABALLERO BORJA, Gabriela GONZÁLEZ ORTUÑO. «La estructura de género y el mandato de violación». En *Mujeres intelectuales. Feminismos y liberación en América latina y el Caribe*. Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño. CLACSO, 2017.
- SOMERS, Armonía. *La mujer desnuda*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2009 (1950).
- SOUBISE, Matthias, Lola SINOIMERI, Jeanne RAVAUTE, Anne-Claire MARPEAU, Anne GRAND D'ESNON, Roxane DARLOT-HAREL, et Camille BROUZES. «Voir le viol. Retour sur un poème de Chénier». *Malaise dans la lecture* (blog), 10 de abril de 2018. <https://malaises.hypotheses.org/242>.
- TRIQUENAU, Maxime. «Cachez ce viol que je ne saurais voir?». *Écrire l'histoire*, n° 20-21 (septiembre de 2022). <https://doi.org/10.4000/elh.2794>.
- WAJEMAN, Lise. «Lire le viol». *Écrire l'histoire*, n° 20-21, (septiembre de 2021). <https://doi.org/10.4000/elh.2971>.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Mujeres y hombres en el *Cancionero de mi tierra* de Casilda Antón de Olmet

Women and Men in Casilda Antón de Olmet's
Cancionero de mi tierra

Eva Moreno-Lago
Universidad de Sevilla
emoreno3@us.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8093-6209>

Caterina Duraccio
Universidad Pablo de Olavide
cduraccio@upo.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5919-0772>

Fecha de recepción: 04/09/2023 Fecha de evaluación: 06/10/2023

Fecha de aceptación: 15/10/2023

Resumen

El *Cancionero de mi tierra* de Casilda Antón del Olmet, publicado en 1917, constituye un ejemplo significativo del neopopularismo que se estaba imponiendo en la poesía española en esos años, pero también de la ideología católica y conservadora de su autora. Nuestro trabajo analiza las relaciones de género presentes en el texto, a través de las diferentes representaciones de mujeres y hombres que responden a dos factores, el primero es la tradición misógina de la poesía popular y de las fuentes folclóricas y paronomásticas de las que el *Cancionero de mi tierra* es heredero, el segundo, lo constituye la intención moralizante de su autora y la visión patriarcal que adopta, desde la que observa de forma paternalista a las mujeres, sobre todo a las que no pertenecen a su clase social. Nuestro estudio se detiene en la interpretación de las constelaciones imaginarias y de la visión mítica e inconsciente que sustenta en primer término las relaciones entre mujeres y hombres y, en segundo lugar, en la *doxa* presente en el sustrato ideológico popular y en la posición cultural católica y elitista de su autora.

Palabras clave: escritoras andaluzas, Edad de Plata, literatura popular, patriarcado, representaciones femeninas.

Abstract

The *Cancionero de mi Tierra* (*Songbook of my land*) by Casilda Antón del Olmet, published in 1917, constitutes a significant example of the neopopularism that was gaining prominence in Spanish poetry during those years. It also reflects the Catholic and conservative ideology of its author. Our work analyzes the gender relations present in the text through the different representations of women and men, which are influenced by two factors. The first factor is the misogynistic tradition of popular poetry and the folkloric and paronomastic sources from which the *Cancionero de mi tierra* inherits. The second factor is the moralizing intention of its author and the patriarchal perspective she adopts, through which she paternalistically observes women, especially those who do not belong to her social class. Our study delves into the interpretation of the imaginary constellations and the mythical and unconscious vision that primarily underlies the relationships between women and men. Secondly, it explores the doxa present in the popular ideological substrate and the cultural Catholic and elitist position of its author.

Keywords: Andalusian female writers, Silver Age, popular literature, patriarchy, female representations

1. El Cancionero¹

El cancionero de mi tierra de Casilda Antón del Olmet, publicado en 1917, refleja las ideas de su época en torno a la oposición irreconciliable entre mujeres y hombres, que se presentan como dos universos enfrentados, consecuencia de las teorías de la complementariedad², con la asignación de roles contrapuestos: en el ámbito privado para las mujeres, en el público para los hombres, y de la existencia de esferas separadas en la educación para ambos sexos (Ballarín, 2007).

En las composiciones presentes, la mayor parte coplas, se funden la tradición oral de poesía popular, la tradición flamenca y andaluza del cante jondo y la poesía de la Generación del 27. A pesar de que la voz predominante en el *Cancionero de mi tierra* es de mujer, el punto de vista es patriarcal y androcéntrico. Solo hay un ejemplo en el que una mirada femenina ofrece un punto de vista sobre los hombres: “Los hombres en general / juzgan mal a las mujeres, / creen que todas son iguales, / y ninguna se parece.” (Olmet, 2023: 121).

¹ Se enmarca en el Proyecto I+D+i FEDER Andalucía 2014-2020, titulado “Andaluzas ocultas. Medio siglo de mujeres intelectuales (1900-1950)”.

² Simmel (1923 y 125b) y Ortega y Gasset promovían estas teorías. En la *Revista de Occidente* se produce en los años veinte un debate en el que participa Rosa Chacel (1931) en el que María Zambrano (1928) también interviene desde las páginas de otras revistas (Laurenzi, 2012). Ambas se oponen al dualismo hegemónico, a favor del cual se pronunciaba Ortega y en estos términos: “Es vano oponerse a la ley esencial y no meramente histórica, transitoria o empírica, que hace del varón un ser sustancialmente público y de la mujer un temperamento privado. Todo intento de subvertir ese destino termina en fracaso. No es azar que la máxima aniquilación de la norma femenina consista en que la mujer se convierta en “mujer pública”, y que la perfección de la misión varonil, el tipo más alto de existencia masculina sea el “hombre público” (Ortega y Gasset, 1980: 118).

La reivindicación de individualidad por parte de esta voz femenina, en la que podemos rastrear un cierto autobiografismo de su autora, rompe con la indiferenciación biológica iniciada por el Romanticismo, continuada por el Realismo y por las teorías filosóficas de autores como Ortega y Gasset que afirman que las mujeres carecen de personalidad individual: “La personalidad de la mujer es, más bien, un género que un individuo [...] El fondo personal de las almas femeninas es, poco más o menos, idéntico [...] La mujer es, para el pintor como para el amante, una promesa de individualidad que nunca se cumple” (Ortega y Gasset, 1980: 119). En la misma línea, Simmel sostiene que la percepción genérica de las mujeres predomina sobre el reconocimiento de ellas como personas (Simmel, 1925a). La perspectiva de esta composición se contradice con el resto de los textos, en los que Casilda de Antón del Olmet no presenta ninguna individualidad femenina, sino figuras femeninas genéricas presentes: madres, esposas, amantes, hijas, viudas de alguien, sin existencia propia por sí mismas.

El tema principal del Cancionero es el amor, que se muestra, como una cuestión esencialmente de mujeres, que exponen sus sentimientos de forma bastante vehemente³. El amor que sienten es unilateral, casi nunca correspondido, presente en todas sus manifestaciones de emociones negativas, desde la pasión desbordada e irracional, a la tristeza, la desesperación, el despecho por el abandono, e incluso, la animadversión que se expresa a través de expresiones de rivalidad y revancha.

2. Madres, hijas e hijos

Estudios anteriores analizan la relación madre-hija y el tema de la maternidad en el *Cancionero de mi tierra* (Plaza-Agudo, 2011 y 2023; Galloso, 2023). La identificación total entre feminidad y maternidad era uno de los ideales decimonónicos y estas composiciones muestran cómo la modernización y el proceso de secularización de las ideas compartían su espacio con aspectos represivos de la moral católica y con el modelo tradicional de feminidad. Tanto la Iglesia como la ciencia de inicio siglo XX concordaban en la idea de que el destino natural de la mujer era ser madre. Ortega y Gasset la denominaba “la alta misión biológica que a la hembra humana atañe en la historia” (1980). Para Gregorio Marañón la maternidad era una ley natural, que también cobraba importancia social en virtud de la división de los roles sexuales: “El deber del varón como tal varón es trabajar y producir. El deber de la mujer, como ente sexual, es ser madre; buena madre y madre para siempre: lo demás de nuestra vida estará bien o mal, según concurra o no, directa o indirectamente, a estos fines supremos” (Marañón, 1933: 35). Esta aspiración a la maternidad por encima de todo queda reflejada en el *Cancionero de mi tierra* en la mujer joven y soltera que aspira a conseguir amor y matrimonio y, consecuentemente, la maternidad, que va a proporcionarle hijos propios:

No llores, nene,
que madre llega

³ Las mujeres son el tema principal de una sexta parte de la totalidad de los refranes españoles que existen o han existido y son las protagonistas de más 10.884 dichos populares (Calero Fernández, 1999: 131-132).

y a mí me riñe
si tú te quejas.

¡Quién fuese grande,
casada fuera,
tuviese hijos
y les riñera! (Olmét, 2023: 104).

Para formar a las niñas en las tareas domésticas, la Ley Moyano de Instrucción Pública de 1857 estableció la obligatoriedad de la enseñanza de la materia de Higiene aplicada a la maternidad en la escuela primaria, y los primeros textos escolares fueron editados a partir de 1848 (Marañón, 1987: 31). Ser madre representaba la misión suprema encomendada a las mujeres, “la identidad cultural de la mujer se define, de este modo, dentro del ámbito de la familia, como luchar por la dignidad de la maternidad, madre, esposa y administradora del hogar” (Nash, 2000: 615). En este sentido, la madre abnegada que se sacrifica por sus hijos está ampliamente representada y, al contrario, la ingratitud y la falta de amor filial hacia la madre se convierte en un síntoma de inmoralidad y de maldad por parte del hijo varón: “Me dice tu madre / que eres malo con ella, y no puedes / ser bueno con nadie”. (Olmét, 2023: 102).

Siempre en relación con el hijo, figura el amor de madre como incondicional y el único verdadero en contraposición al amor de otras mujeres, que es inconstante: “Madre de mi alma, / yo no quiero más que tu cariño, / que es el que no engaña.” (Olmét, 2023: 56). Además, se identifica como el único amor que nace antes de que dos personas se conozcan. Por ese motivo, la autora desmiente que fuera de este cariño filial pueda producirse enamoramiento sin conocimiento, elevándolo a una categoría de amor insuperable y excepcional: “Antes que te vi te amé, / suelen decir los amantes; / y el cariño anticipado / es propiedad de las madres.” (Olmét, 2023: 64). En este contexto aparece la figura del hijo soldado, para quien el afecto de la madre se identifica con el mismo sentido de la vida: “¡Mi madre se ha muerto!; / vengo de la guerra, / y a la guerra vuelvo.” (Olmét, 2023: 81). Paralelamente la madre del caído en batalla es una *mater* dolorosa, convertida en símbolo patriótico en el homenaje que rinde al soldado: “El buen soldado / murió en la guerra, / solo su madre / llora y le reza.” (Olmét, 2023: 71).

Ya se ha señalado (Plaza, 2011 y 2023; Galloso, 2023), que en la relación madre-hija, la primera actúa como confidente de las lamentaciones de la segunda, a la manera de la jarcha mozárabe o las cantigas de amigo. Entre ambas figuras se establece un diálogo y un acompañamiento de la hija por parte de la madre, sobre todo en los momentos de desamor, que dan cuenta de la existencia de una subcultura femenina y de la red de comunicación y apoyo en la que circulan discursos y saberes de mujeres: “Cierra, madre, la ventana / que no quiero ver la calle / que tanto me paseaba.” (Olmét, 2023: 93). Sin embargo, la figura de la madre también surge como oposición a un enamorado que no es aceptado ni deseado para la hija y que hay que encubrir: “Pasa mirando al balcón; / estoy tras de los cristales: / me sonrío y le sonrío, / sin que se entere mi madre.” (Olmét, 2023: 77). La pasión desata la rebeldía de las hijas, llegando a ser la causa de repulsión y enfado entre ambas: “Mi madre me dijo ayer / que no volviese a mirarte. / «Será preciso que ciegue», / he respondido a mi madre.” (Olmét, 2023: 136). En este caso, familia y pretendiente se presentan como

adversarios enfrentados y contrapuestos que son incompatibles. La mujer tiene que elegir y siempre quedará aislada: o se volverá a recluir en su hogar o tendrá que prescindir de su familia. Los argumentos de las madres para repudiar al enamorado son acordes a los criterios sociales y son más fuertes y razonables que los de las hijas, que suelen equivocarse y arrepentirse con el tiempo de su elección: “Dejé a mi padre y mi madre / para seguir a este hombre / que me abandona en la calle.” (Olmét, 2023: 117).

3. Mujeres fuertes y mujeres débiles

El Cancionero recoge imágenes contrapuestas de mujeres que mantienen actitudes diferentes ante la vida. Encontramos esa mujer fuerte y determinada, aunque con una gran dependencia emocional de los hombres que la rodean, sean novios o maridos, estrechamente relacionada con la voz femenina de la copla, que, en vez de entristecerse, se mofa de su abandono a través de la ironía: “Juró al embarcarse / que sería mi esclavo, / y a las pocas horas / había naufragado.” (Olmét, 2023: 59). La figura de la mujer empeñada y constante, que llega incluso a la admonición, en su obsesión por un único hombre, podría responder al “sujeto hipnótico” del que habla Ortega y Gasset (1980) que sostiene que en la vida privada a las mujeres les falta imaginación y sufren de fijación: “Tú me olvidaste por otra, / y yo no quiero olvidarte, / que si mañana te olvidan, / ya volverás a acordarte.” (Olmét, 2023: 63).

El carácter insolente de esta mujer y su valentía tiene vigencia solo en el ámbito amoroso, en el que es capaz de enfrentar las consecuencias de sus actos: “Mi padre me ha visto hablando / con el hombre que yo quiero, / y no he podido negarlo.” (Olmét, 2023: 69). Su actitud de desafío se concreta en la figura de la viuda que entabla un monodílogo con su difunto marido, que no está exento de una actitud poco sumisa. Se manifiesta a través de una voz femenina fuerte, que no solo defiende sola su honra sino también la del difunto: “Sola contra todos lucho, / por honrarte y defenderte; / bien puedes agradecerlo, / si los muertos agradecen.” (Olmét, 2023: 60).

Esas figuras femeninas “rebeldes” en situaciones cotidianas o sentimentales que las afectan, pero que no ponen en entredicho los roles asignados, se manifiestan también contra las imposiciones paternas o familiares, a través de la figura de la hija que no atiende los deseos de sus progenitores, rechazando el matrimonio impuesto por conveniencia económica: “Mis padres se han empeñado / en que no debo quererte, / como si los corazones / entendieran de deberes.” (Olmét, 2023: 78). Las mujeres no se rebelan ante la injusticia que suponen ciertas situaciones, pero dejan constancia de ella. Como sostenían otras escritoras contemporáneas de Casilda de Antón, como Concepción Jimeno de Flaquer, cuya posición conservadora le es muy cercana, hombres y mujeres son equiparables, porque estas últimas poseen la “libertad de sus sentimientos” que, en realidad, es la única que pueden ejercer, a veces, como en el caso de la hija que escoge la vida religiosa del convento en vez de la de casada, desobediencia permitida por las leyes del momento⁴: “Que me

⁴ El Código Civil de 1889 establecía en su artículo 321: “Las hijas de familia mayores de edad, pero menores de veinticinco años, no podrán dejar la casa paterna o materna sin licencia del padre o de la madre en cuya compañía vivan, como no sea para tomar estado...”.

case quieren; / yo quiero ser monja, / que la gloria es antes, / que la vanagloria.” (Olmét, 2023:105).

La voz de esa mujer decidida también denuncia la doble moral que se establece para hombres y mujeres, y subraya la recriminación social que sufre la maternidad extraconyugal, expresando una verdad que exige ser desenmascarada y sancionada por los lectores:

Un hijo has abandonado,
y te saluda la gente,
y dice que eres honrado.

Y dice que eres honrado,
y yo recogí al que tuve
y todos me despreciaron. (Olmét, 2023: 80).

La pérdida de la virginidad se consideraba un factor perturbador de la estabilidad social. La madre soltera se presenta como una mujer caída, juzgada y rechazada por la sociedad, aunque conserva su dignidad moral por la fidelidad que guarda al hombre que la abandonó. Entre ambos progenitores se produce un “abismo moral” nuevo, que refleja el que existe entre hombres y mujeres en la sociedad como consecuencia de la desigualdad de derechos legales entre ellos (Ballarín 2007: 144): “Aunque mi deshonra sea, / he recogido a mi hijo: / lo recogí por ser suyo, / mucho más que por ser mío.” (Olmét, 2023: 80).

El enfoque ideológico de estas composiciones no es el de la maldad innata en el sexo femenino, sino el de la *pietas* hacia estas madres solteras y el de la desgracia o el infortunio al que se ven sometidas, como su situación fuera resultado de un destino contrario en vez de la acción concreta de ciertos hombres. La mujer embarazada soltera es una categoría que la moral establecida sitúa entre la condena y el victimismo, pero también muy cercana a la representación de la prostituta. Se percibe una actitud condescendiente hacia la figura del seductor que se desentiende de su prole, que tiene su contrapartida en una especie de idealización y santificación de la mujer abandonada que, a través de su religiosidad, trastoca los papeles de victimario y víctima, siendo ella la única responsable de la pérdida de su honra, en consecuencia, la debe asumir la culpa y la penitencia⁵: “Al ver a mi hijo dormido/ he rezado una oración, / para que no se parezca / a aquel que lo abandonó.” (Olmét, 2023: 90).

El espíritu de sacrificio y resignación de la mujer se adecúa a los ideales de educación de la autora con respecto a las mujeres, que parten, precisamente, del concepto de que cuentan con una mayor elevación moral que los hombres, y, por tanto: “Armonizan la voluntad con la sumisión, haciéndola pronta y consciente al sacrificio en bien de los que la rodean”. (...) A la mujer hay que hacerla, ante todo, buena; su corazón debe ser modelado para las virtudes cívicas, inculcándole el sentimiento del honor y de la justicia, al par que la dulzura y el sacrificio” (De Antón, 1931: 9).

Siguiendo esta línea, se delinean personajes femeninos serviles, obedientes y recatados, dependientes de la figura masculina en todos los aspectos, que proclaman su propia sumisión: “Le digo a la Virgen / mil veces al día: / —Si él ha

⁵ La carga cultural de la Iglesia Católica, junto con el conservadurismo político son dos factores que según la historiadora Scanlon (1986), influyeron en el escaso desarrollo y la debilidad del feminismo en España a principios del siglo XX.

de olvidarme, / quítame la vida.” (Olmét, 2023: 114). Como sostiene María Rosal, “la mujer sumisa, que entrega todo por amor y sufre terribles humillaciones está presente en una gran mayoría de coplas” (Rosal, 2011: 45). Muchas composiciones del *Cancionero de mi tierra* vuelven sobre el tema de la nulidad que supone la mujer sin la presencia masculina en su vida. En ese sentido se muestra la violencia simbólica (Bourdieu, 2000) a la que se ven sometidas y su forma de adherencia a ella en el reconocimiento de la autoridad del hombre. Como sostiene Anna Fernández, “las mujeres como agentes reproductores de la ideología dominante, autorreproducen su propia desvalorización” (Fernández Poncela, 1994: 72), tal y como se reitera en las letras de Olmet: “No me acuerdo del pasado, / porque para mí he nacido / el día en que lo he encontrado.” (Olmét, 2023: 55).

No hay relaciones felices ni mujeres alegres en el *Cancionero de mi tierra*, incluso cuando alcanzan sus deseos, predomina el orgullo en ellas y se presentan como atormentadas, rencorosas e insatisfechas, sentimientos relacionados con su situación de supeditación a los hombres. El rechazo de la mujer hacia su enamorado es visto como algo delictivo que entraña maldad interior:

El de mis sueños
ya se casó,
triste dejando
mi corazón.

El de mis sueños
ya enviudó;
ahora me quiere,
no quiero yo. (Olmét, 2023: 96).

No existen en el *Cancionero de mi tierra* mujeres justicieras. Incluso en los peores momentos, conservan su feminidad y su compostura verbal sin proferir palabras malsonantes. Su estado emocional por el abandono o los celos se reduce a nivel de queja o lamento, todo lo más llega a la formulación de deseos de revancha contra quien la abandona o no la corresponde en amor, pero no llega nunca a la agresividad verbal.

4. Despersonalización y cosificación

Junto a las dos voces femeninas: la sumisa y la mujer con carácter, se encuentra una última representación de la feminidad constituida por la despersonalización y la cosificación. Existe una diferencia sustancial en la representación de mujeres y hombres en el *Cancionero*, mientras que las primeras son consideradas peligrosas o malvadas por el hecho de serlo, y su infravaloración se produce de forma abstracta y genérica, los segundos son criticados solo por actuar de una forma determinada en circunstancias determinadas, como el cobarde o el donjuán.

La misoginia que se desprende del *Cancionero de mi tierra* no solo responde a la visión patriarcal de su autora, sino también a la influencia de la tradición folclórica en la que se inspira. Jesús López ha puesto de manifiesto que, en la recopilación de cantes flamencos realizada por Antonio Machado Álvarez, padre de los hermanos Machado e impulsor del folclore andaluz, existe

un gran número en el que se ridiculiza y se desprecia a la mujer (López Castro, 2007)⁶. El mismo fenómeno puede rastrearse en la recopilación de romances, refranes o sentencias⁷.

Las imágenes de la perfidia femenina responden a diferentes iconografías. Una es la de la mujer vampiro, inmoral, fría y calculadora, que busca las riquezas de los hombres y ostenta sus joyas ante la sociedad. El hedonismo femenino es visto como signo de degradación moral. Como sostenían escritoras de la época como Pilar Sinués, las virtudes femeninas se basan en “la modestia, el silencio, el gusto del retiro y la sencillez” (Sinués, 1882: 293). En esta representación podemos apreciar una crítica a la mujer moderna española, que influida por los modelos de la *flapper* anglosajona y la *garçonne* francesa, representaba una nueva generación de jóvenes, a menudo de clase acomodada, que había tenido la posibilidad de recibir una educación y compartía aspiraciones profesionales: “Un hilo de perlas / lleva sobre el pecho, / de perlas tan falsas / como lo que hay dentro.” (Olmét, 2023: 60).

La maldad femenina afecta a todas las clases sociales y no solo a la burguesa, también puede encontrarse en la aldeana que no se contenta con su suerte y rechaza a los hombres de su entorno rural para aspirar a alguien colocado socialmente mejor: “Un mozo de mi lugar, / me dice que si lo quiero; / aunque yo sea lugareña, / no me cuadra un lugareño.” (Olmét, 2023: 61). Una variante de esta composición, en cambio, nos muestra la voz contraria de una mujer humilde que rechaza al hombre que viene de fuera para quedarse con uno de su tierra: “Un forastero rumboso / me dice que si lo quiero; / por mucho rumbo que gaste, / no abandono al lugareño.” (Olmét, 2023: 111). Esta característica de las visiones contradictorias responde a la pluralidad del folklore popular en el que se oyen las voces de la “buena mujer” y de la “mala mujer”, en una distinción necesaria y remarcada por el enfrentamiento entre ambas, por tanto, la presencia de las dos versiones refuerza la eficacia moral.

El *Cancionero de mi tierra* pone en guardia a los hombres contra la mujer hermosa, cuya belleza sirve para seducir y engañar. Como sostiene Ortega y Gasset, la mujer influye en la historia exclusivamente como objeto de atracción por parte del hombre, nunca sujeto (Ortega y Gasset, 1980). Se señala la continuidad entre hermosura y falsedad⁸, su naturaleza manipuladora que domina el arte de la simulación, que se encuentra estrechamente relacionada con la naturaleza inconstante y mudable de la mujer y con la falta de valor que la sociedad atribuye a sus palabras: “A esa mujer no la creas, / porque es sensible y hermosa / lo mismo que una sirena.” (Olmét, 2023: 63). Paralelamente, acudiendo a la sabiduría popular, recogida en frases idiomáticas, refranes y proverbios como “la suerte de la fea, la guapa la desea” o similares,

⁶ En *Cantes flamencos y Cantares*, publicado en 1887, Antonio Machado Álvarez recoge en total 1086 coplas. Miguel López Castro (2007), en su estudio demuestra que 151 (casi el 14%) presentan estereotipos sexistas y pueden considerarse ofensivas para la mujer.

⁷ En su colección de refranes, Fernández Poncela ha constatado ochenta y cinco defectos que se consideran inherentes a la mujer y tan sólo dieciséis cualidades innatas (Fernández Poncela, 2000: 139).

⁸ En el refranero la mentira se nos presenta como propiedad exclusiva y como sinónimo de la mujer: “La mujer y la mentira nacieron el mismo día”; “Las mujeres sin maestro saben llorar, mentir y bailar”; “Cuando van las mujeres al hilandero, van al mentidero”; “La mujer no tiene edad ni dice la verdad”.

encontramos esta cuarteta, variante de otras recomendaciones paremiológicas de contraer matrimonio con las feas para evitar los peligros que entraña la mujer hermosa, objeto de deseo por parte de otros hombres. La mujer fea garantiza una mayor fidelidad: “Te quiero porque eres fea, / y a todo el mundo le extraña; / la injusticia que padeces / es justa recompensarla.” (Olmet, 2023: 92).

El carácter sentencioso del Cancionero alterna el yo poético de la primera persona subjetiva con la tercera impersonal y objetiva, encarnándose en una voz anónima y misógina que pone en guardia a los hombres sobre las desgracias que pueden acarrear las mujeres:

No merece esa mujer
la suela que estás gastando
en su calle recorrer.

Caballero, caballero
que cortejas a esa dama,
con empeño de suicida
vas buscando tu desgracia. (Olmet, 2023: 92).

La mujer es, en otras ocasiones, un objeto que custodiar. Su falsedad se presenta bajo la metáfora de la moneda, que sugiere una mujer libre, sin ataduras que lleva una vida disoluta. El incumplimiento por parte de la mujer de sus deberes de amor exclusivo y fidelidad le trae como consecuencia el rechazo y un trato despectivo y vejatorio: “Por si una moneda es falsa / se le comprueba el sonido; / ¡lástima que yo no pueda / hacer lo mismo contigo!” (Olmet, 2023: 84). La metáfora de la mujer-moneda, está relacionada con la de la mujer-dinero, puesto que en la sociedad patriarcal la mujer es una riqueza en sí misma, una propiedad que hay que proteger y guardar de otros: “Quisiera tenerte siempre / en un estuche de seda, / guardada con un candado / para que nadie te viera.” (Olmet, 2023: 97).

5. Los hombres del Cancionero: virilidades enfrentadas

Las composiciones del *Cancionero* parecen reflejar las teorías contrapuestas que sobre el mito del Donjuán circulaban en la época⁹. Si por una parte encontramos una voz femenina que parece querer romper el “orden sexual”, y terminar con los privilegios masculinos, por otra, muchas composiciones contemplan la situación de las mujeres burladas, seducidas y abandonadas solo y exclusivamente desde una óptica de humildad, culpa y sufrimiento, sentimientos inducidos por la educación de las mujeres que, para Emilia Pardo Bazán, era un proceso de “domesticación”, que producía su obediencia, pasividad y sumisión (Charques, 2003).

En la línea de las ideas de autores como Gregorio Marañón, el *Cancionero de mi tierra* pone en relación directa las actitudes donjuanescas y el sufrimiento

⁹ Gregorio Marañón consideraba que la figura de Donjuán representaba una masculinidad obsoleta y para él constituía “una de las más irritantes injusticias que como tal sexo [el femenino] tiene que soportar” (Marañón, 1924: 274). En contraposición, José Ortega y Gasset, en su “Introducción a un “Don Juan” justificaba plenamente sus motivaciones: “Si Don Juan no ha tropezado en la vida más que con hembras casquivanas y audaces ramerías, no veo por qué se le apunta como crimen haber huido de todas con pié ágil” (Ortega y Gasset, 1921: 124).

femenino, en un gesto de desaprobación, pero muy leve¹⁰: “La guerra ya terminó, / vuelve al pueblo el militar / para en almas femeniles / nueva guerra comenzar.” (Olmét, 2023: 115). El donjuán queda justificado en su actitud por haber sufrido él mismo el desengaño amoroso. La reducción de la mujer a objeto de caza queda simbolizada por la metáfora de la mariposa:

La mariposa
se le escapó,
corrió tras ella,
no la alcanzó.

Persiguió a otra,
la aprisionó;
con una aguja
la atravesó. (Olmét, 2023: 119).

En oposición a Don Juan, el modelo propuesto por los nuevos moralistas laicos era el hombre autocontrolado, monógamo, trabajador y ejemplo de austeridad. Esta tipología masculina es ensalzada a través de su responsabilidad como cabeza de familia. Mientras que el trabajo se convierte en señal de identidad del hombre verdadero: “El hombre más viril es el que trabaja más, el que vence mejor a los demás hombres, y no el don Juan que burla a pobres mujeres” (Marañón, 1966: 83). La inmoralidad de la mujer casada que deja atrás las paredes del hogar se remarca por contraste con la entrega de su esposo¹¹. Según Nash el discurso cultural de finales del siglo XIX y principios de XX en España “configuraba un prototipo de mujer modelo –el “Ángel del Hogar” / la “Perfecta Casada” / “la Mujer de su Casa”– que se basaba en el ideario de la domesticidad” (Nash: 1994: 161): “A su mujer y a su perro / les lleva jornal y pan; / ella no le aguarda en casa, / en la casa el perro está.” (Olmét, 2023:70).

Como sostiene Nerea Aresti “la introducción del positivismo y la evolución de muchos intelectuales de la época hacia un radicalismo científico provocaron una exacerbación sexista en su percepción de las mujeres y un fortalecimiento de la idea de la superioridad masculina” (Aresti, 2018: 18). El dominio masculino, aceptado plenamente por las mujeres, está muy presente: “Cuando me coges la mano / comprendo que eres el fuerte / y que serás mi tirano.” (Olmét, 2023: 82). La virilidad hegemónica se muestra en el *Cancionero de mi tierra* en una amplia

¹⁰ En la línea de autores como Jiménez de Asúa que proponía: “la educación sexual, concebida en su más extensa acepción, que enseñe al hombre el verdadero ideal viril, y a la hembra el auténtico fin femenino, que haga más hombres a los varones y más femeninas a las mujeres...; la lucha contra el donjuanismo y la prostitución reglamentada, y el combate contra el desdoblamiento del amor, que lleva a los hombres a la poligamia” (Jiménez de Asúa, 1929: 17).

¹¹ La esposa fuera de casa rompe con el ideal de mujer hacendosa, sumisa y reposo del guerrero. La esposa está hecha para el hogar y debe su obediencia y su total disponibilidad al marido. En *Feminismo cristiano* Casilda sostenía que a la nueva mujer que dejaba el reducto del hogar para trabajar fuera de casa pierde su feminidad y es la ruina de la familia: “En cuanto la mujer se masculiniza no es posible el que haga compatible el cuidado y educación de los hijos con las polémicas parlamentarias; la doctora que sale a visitar a sus pacientes se ve obligada a abandonar a sus hijos; la familia estorba en estos casos; es, por lo tanto, necesario suprimirla; la inmoralidad se extiende e impera, el hogar se derrumba y la sociedad perece” (De Anton, 1931: 10). Casilda Alerta de las consecuencias que la emancipación femenina traería para las mujeres en términos de pérdida de identidad y de asimilación a lo masculino. Bajo la retórica de la valoración positiva de la de la diferencia femenina, decreta la marginación de las mujeres de la esfera pública, como si esta respondiera a sus propios intereses.

gama de formas de violencia, desde la agresión verbal al asesinato, “presentada desde una perspectiva androcéntrica como un mal inevitable” (Plaza, 2011: 371). El hombre se presenta a través de una voz autoritaria e imperativa que determina y ordena el comportamiento de las mujeres:

No bajes los ojos;
mírame a la cara,
que no te avergüence
mostrarme cariño
si nace del alma. (Olmét, 2023: 61).

La voluntad y los deseos masculinos en campo amoroso se imponen con la fuerza y el feminicidio está normalizado y justificado a través del sentimiento de posesión y de celos:

La quiero aunque no me quiera,
porque a fuerza de martillo
se pulimenta la piedra.

Acabaré por matarte,
por que, ya no me quieres,
tampoco quieras a nadie. (Olmét, 2023: 103 y 75).

La figura femenina no solo acepta la violencia, sino que la justifica por completo, adoptando la fórmula del perdón cristiano. Como señala Lerner (1990) una de las paradojas inherentes al sistema de género es el papel de las mujeres en la perpetuación de su subordinación: “Que no te castigue Dios / por la vida que me quitas, / ya que te perdono yo.” (Olmét, 2023:131).

La agresividad del hombre como manifestación de poder, no solo alcanza a la novia, a la amante o a la esposa también se produce contra otras figuras femeninas de la familia, como la madre. La figura del bravucón, que abusa de su posición, se manifiesta con amenazas verbales¹² que reflejan su hombría y su capacidad para dirigir la familia: “A tu madre me encontré / y no quiso saludarme; / que no gaste tanto orgullo, / que luego podrá pesarle.” (Olmét, 2023: 141). El feminicidio es uno de los temas más frecuentes también en la copla popular y la figura del preso que sufre la cárcel en este contexto adquiere un significado especial, porque su crimen no es considerado tal y, por lo tanto, su figura se encuentra idealizada, presentada bajo las semblanzas del héroe que no se arrepiente de su crimen:

Por ella estoy en la cárcel,
preso por toda la vida,
y no viene a consolarme.

Por dos ojos traidores
voy a la cárcel;
como vuelva, les juro
que ha de pesarles.

Por matar a una mujer
en el presidio me encuentro;
si resucitar pudiera
otra vez volviera preso. (Olmét, 2023: 81, 83 y 118).

¹² Antonio Machado y Álvarez identifica en la poesía popular, categorías denostativas de las que forman parte las amenazas y maldiciones.

La violencia que se desprende de este tipo de masculinidad se dirige también hacia otros hombres, especialmente hacia la figura del rival en amores, con el que se establece un diálogo-desafío a muerte: “Mi rival me dijo anoche: / «Si vuelves te mataré». / Que afile bien el puñal, / que esta noche volveré.” (Olmét, 2023: 82). El duelo por amor toma un carácter prosaico en algunas composiciones que se convierten en microrrelatos que presentan lacónica pero eficazmente una historia en cuatro versos. La formulación poética utilizada se basa en la síntesis, en la elipsis de todo aquello que recargue y adorne, para destacar el valor de pocas palabras cuya sucesión son el armazón de la historia presentada: hombre, cárcel, cementerio, penitente: “Un hombre a la cárcel, / otro al cementerio / y una penitente / entra en el convento.” (Olmét, 2023: 59).

Este prototipo de masculinidad cuenta con el apoyo tanto de hombres como de mujeres. Es la masculinidad hegemónica que ensalza positivamente las cualidades del hombre violento y, por el contrario, recrimina las del hombre pacífico y conciliador que sufre el estigma social del “cobarde”.

Yo quiero un hombre valiente
que, cuando tenga un agravio,
lo dirima frente a frente.

No lo maté por cobarde,
y la vergüenza que tengo
acabará por matarme (Olmét, 2023: 85 y 89).

También con respecto a la masculinidad encontramos imágenes contrapuestas. Por una parte, la masculinidad hegemónica que se manifiesta a través de una virilidad controladora y violenta, por otra, algunas composiciones muestran el lado bondadoso de una virilidad compasiva, lo que refleja la inestabilidad y precariedad de los modelos varoniles en esta época y el cambio que se está produciendo en las relaciones de género (Aresti, 2012): “En la tumba de mi amante / mi rival se arrodillaba / y todo lo he perdonado / al ver que también lloraba.” (Olmét, 2023: 95). Esta figura de hombre que muestra abiertamente sus sentimientos es contraria a la personalidad dominante y a la expresión del carácter que equivale a la de la hombría, cualidad de la masculinidad hegemónica, su falta indica que el individuo no cumple con las expectativas sociales adjudicadas a su género. El hombre, según el modelo hegemónico, no puede mostrar debilidad ni dobleces, por tanto, el hombre que reflexiona y reconoce sus equivocaciones supone un rasgo innovador en las relaciones de género: “A ti vuelvo arrepentido, / porque traté de engañarte / y el engañado yo he sido.” (Olmét, 2023: 123).

6. Conclusiones

El *Cancionero de mi tierra de Casilda* de Antón refleja las relaciones de género y sus inestabilidades en el contexto cultural de su tiempo, en el que conviven diferentes ideales de feminidad y masculinidad que la tradición popular no deja de reflejar. A pesar de las ideas conservadoras de su autora y de la tradición folclórica misógina que pesan sobre sus composiciones, podemos rastrear resquicios de rebeldía y de resistencia femenina, como también la presencia de una masculinidad débil. Los rasgos de acción e iniciativa que caracterizaban a hombres, y de pasividad y dependencia a mujeres quedan difuminados por la

presencia de figuras masculinas como la del cobarde, la del rival conmovido o la del amante arrepentido y por el protagonismo de la voz femenina que, aunque dependiente y sumisa, no renuncia a narrarse y a tomar la palabra.

Referencias bibliográficas

- ARESTI ESTEBAN, Nerea. *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatearen Argitalpen Zerbitzua, 2002.
- ARESTI ESTEBAN, Nerea. *Masculinidades en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2010.
- ARESTI ESTEBAN, Nerea. "Masculinidad y nación en la España de los años 1920 y 1930", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 42-2, pp. 55-72, 2012.
- BALLARÍN DOMINGO, Pilar. La escuela de niñas en el siglo XIX: la legitimación de la sociedad de esferas separadas. *Historia De La Educación*, 26. Recuperado a partir de <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/743>, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- CALERO FERNÁNDEZ, María Luisa. *Sexismo lingüístico. Análisis y propuestas ante la discriminación sexual en el lenguaje*. Madrid: Narcea, 1999.
- CHACEL, Rosa, "Esquema de los problemas prácticos y actuales del amor". *Revista de Occidente*, serie 1, n. 31, Madrid, pp. 129-180, enero 1931.
- CHARQUES GÁMEZ, Rocío. *Los artículos feministas en el Nuevo teatro crítico de Emilia Pardo Bazán*. Alicante: Universidad de Alicante, 2003.
- DE ANTÓN DEL OLMET, Casilda. *Cancionero de mi tierra*. Prólogo de Pedro de Novo y Colsón. Madrid, Pueyo, 1917.
- DE ANTÓN DEL OLMET, Casilda. *Feminismo cristiano*. Madrid: Pueyo. Biblioteca Digital memoriademadrid, Madrid, 1931.
- DE ANTÓN DEL OLMET, Casilda. *Cancionero de mi tierra*. Edición con estudio crítico de Mercedes Arriaga y Caterina Duraccio. Madrid: Dykinson, 2023.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna Maria. "Imágenes masculinas y femeninas en el refranero", *Revista de Folklore*, tomo 20a, 232: 139-144, 2000.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna Maria. "Cuando las mujeres hablan o "en boca cerrada no entran moscas" (Diferencias de género según el refranero popular)". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, ISSN-e 0185-0636, N.º. 46 pag. 69-98, 1994.
- GALLOSO CAMACHO, María Victoria. "Casilda de Antón del Olmet: madre, muerte y desidentidad". *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, n. 18, p. 720-733, 2023.
- JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis. *Libertad de amar y derecho a morir*. Madrid: Historia Nueva, 1929.
- LAURENZI, Elena. "Desenmascarar la complementariedad de los sexos. María Zambrano y Rosa Chacel frente al debate en la *Revista de Occidente*". *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, no 13, p. 18-29, 2012
- LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Crítica: Barcelona, 1990.
- LÓPEZ CASTRO, Miguel. *Imagen de las mujeres en las coplas flamencas. Análisis y propuestas didácticas*. Tesis doctoral dirigida por Nieves Blanco García y Gerhard Steingress. Universidad de Málaga, 2007.
- MANGINI, Shirley. *Las modernas de Madrid. Las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*, Barcelona, 2001.

- MARAÑÓN, Gregorio. "Notas para la biología de Don Juan", *Revista de Occidente*, 7, pp. 15-53, 1924.
- MARAÑÓN, Gregorio. *Amor, conveniencia y eugenesia. El deber de las edades: juventud, modernidad, eternidad*. Madrid: Historia Nueva, 1929
- MARAÑÓN, Gregorio. *Raíz y decoro*. Madrid: Espasa/Calpe, 1933.
- MARAÑÓN, Pedro. "Notas sobre la Higiene como materia de Enseñanza oficial en el siglo XIX", en *Historia de la Educación*, núm. 6, Salamanca, 1987.
- NASH, Mary. "Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX". Duby, G. y M. Perrot, *Historia de las Mujeres. Siglo XI*. Madrid: Taurus-Minor, 2000.
- NASH, Mary. Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España. *Historia social*, n. 20, otoño pp. 151-172, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, José. "Introducción a un "Don Juan", *Obras Completas*, vol. VI. Madrid: Revista de Occidente, 1921.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Estudios sobre el amor*. Madrid: Alianza, 1980.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón, "Sobre las mujeres, el amor y don Juan". *Revista de Occidente*, serie 1, n. 20, Madrid, pp. 129-145, 1925.
- PLAZA-AGUDO, Inmaculada. *Imágenes femeninas en la poesía de las escritoras españolas de preguerra (1900-1936)*. Tesis Doctoral inédita. Repositorio Documental Gredos. Universidad de Salamanca, 2011.
- PLAZA-AGUDO, Inmaculada, et al. "Imágenes femeninas en la poesía de raigambre popular de las escritoras españolas de la Edad de Plata (1900-1936)". *Anales de Literatura Española*. Universidad de Alicante, pp. 243-266, 2023.
- ROSAL NADALES, María. *Poética de la sumisión. Malos tratos y respuesta femenina en las coplas*. Almería: Diputación de Almería, 2011.
- SCANLON, Geraldine. *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*. Madrid: Akal, 1986.
- SIMMEL, Georges, "Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos". *Revista de Occidente*, serie 1, n.5, Madrid, pp. 218-236, 1923.
- SIMMEL, Georges, "Cultura femenina". *Revista de Occidente*, serie 1, n.21, Madrid, pp. 273-301, 1925a.
- SIMMEL, Georges, "Cultura femenina". *Revista de Occidente*, serie 1, n. 23, Madrid, pp. 170-199, 1925b.
- SINUÉS DEL MARCO, María del Pilar. *Verdades dulces y amargas: páginas para la mujer*. Madrid: Imprenta y Fundación de viuda e hijos de J. A. García, 1882.
- ZAMBRANO, María. "Mujeres", *El Liberal*, Madrid, julio-noviembre 1928.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

The Left Hand of Darkness: A manifiesto against homophobia

***La Mano Izquierda de la Oscuridad: Un
manifiesto en contra de la homofobia***

Belén Fernández Crespo

Independent scholar

Nyb777@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0724-0915>

Fecha de recepción: 04/09/2023 Fecha de evaluación: 06/10/2023

Fecha de aceptación: 15/10/2023

Resumen

La Mano Izquierda de la Oscuridad no es una novela feminista, sino un manifiesto contra la homofobia. El retrato defectuoso que Le Guin hace de la androginia, su uso del pronombre “él” para referirse a los personajes andróginos, y la narración del heterosexista y prejuicioso Genly traen el tema de la homofobia a la palestra. La obra es un manifiesto atípico, ya que no declara abiertamente sus intenciones y motivos, sino que se dirige a los lectores— y les pide que actúen— a través del viaje de desaprendizaje de Genly. La novela reeduca heurísticamente y transforma a los lectores en auténticos seres humanos capaces de amar más allá de las limitaciones de género. Además, al proveer a los lectores con una alternativa positiva y practicable a su contexto histórico de heterosexualidad y discriminación en contra de los homosexuales, *La Mano Izquierda de la Oscuridad* transforma la hostilidad social contra la homosexualidad en aceptación.

Palabras clave: Homofobia, genderización, prejuicios de género, heteronormativo, manifiesto, Úrsula K. Le Guin, *La Mano Izquierda de la Oscuridad*

Abstract

The Left Hand of Darkness is not a feminist novel but a manifesto against homophobia. Le Guin’s deficient depiction of androgyny, her use of the pronoun “he” to refer to the menwomen characters and the narration of heterosexist, gender-biased Genly bring homophobia forward. Even if an atypical manifesto—for it does not openly declare its intentions and motives—

the novel addresses readers and asks them to take action through Genly's journey of unlearning. The novel heuristically reeducates and changes readers into real humans able to love beyond gender limitations. Also, it transforms social hostility against homosexuality into acceptance by providing readers with a positive, practicable alternative to their historical context of heterogendered discourse and gay discrimination.

Keywords: Homophobia, genderization, gender-biased, heteronormative, Manifesto, Ursula K Le Guin, *The Left Hand of Darkness*

Introduction

The Left Hand of Darkness is considered to be a feminist utopian fiction novel due to its attempt to show a "critical response to an unsatisfactory present condition...particularly addressing patriarchal problems in its critique...and offer[ing] some kind of imagined, an idealized society that is not characterized by male power and focus" (Marcellino, 2009: 203). Le Guin's novel, a thought experiment, attempts to create a society where gender does not exist "to find out what was left" (Le Guin, 1976: 160). However, even if Le Guin "manages to question the actual importance of gender and sexuality in society and explore a non-binary version of reality" she does not attain to fully erase gender (Andersson, 2020: 4) with her deficient depiction of androgyny. The novel has been accused of presenting gender issues that reinforce gender roles rather than eliminate them: First, the fact that it takes place "in two countries with governments similar to those of patriarchal hegemonic institutions" (Gleason, 1996: 7). Second, there is the invisibility of the female experience caused by the overtly masculine representation portrayed in the novel (Andersson, 2020: 4). What is more, the androgynes play roles that "we are culturally-conditioned to perceive as "male": a prime minister, a political schemer, a fugitive, a prison-breaker, a sledge-hauler" (Le Guin: 1976, 170). Third, using a standard male quest narrative structure reproduces patriarchal ideology (Libretti, 2004: 306). Fourth, Le Guin's linguistic choices. Using the pronoun "he" to refer to the menwomen characters is considered erroneous. Traditional English-gendered pronouns and nouns "come short when dealing with these aliens" (Lande, 2014: 17). Also, they reproduce the patriarchal discourse (Marcellino, 2009: 208) and cause "the reader to see the Gethenians as men rather than androgynes" (Gleason, 1996: 8). The author defended her choice of the pronoun "he" with an allegation of neutrality, as she was unconscious of the fact that it was affected "the implicit gender bias built into language" (Rashley, 2007: 24). Fifth, Le Guin unconsciously typecasts the characters in her novel within the female/male boxes: the fact that Estraven is encoded and interpreted by Genly as a woman does little to redefine gender categories since it drives the reader to project his¹ learned and biased gender identities (Lande, 2014: 19).

¹ Le Guin's audience was "almost exclusively young, male readers" (Marcellino 2009, 204).

Finally, the fact that Genly, the narrator, projects “his language and ideas onto these aliens and their alien culture” (Lande, 2014: 20) adds to Le Guin’s experiment failure, for Genly’s language and ideas are gender biased.

The critique attacked *The Left Hand of Darkness* for failing to construct an androgynous world. Le Guin made several attempts at changing some parts of the novel to meet the criticism. Indeed, she spent most of her career trying to enhance the understanding of her novel, either by giving explanations of her intentions in “Is Gender Necessary?” and “Is Gender Necessary (Redux)?” or in the introductions to the diverse Anniversary Editions of a book which was indefectibly “haunted and bedeviled by the gender of its pronouns” (Le Guin: 1994, 287). According to Gleason, “it is impossible to be sure that one’s “androgyny” is free from any vestiges of one’s early enculturated gender identity” (1996, 10). Le Guin was unaware of her enculturation and did not succeed in erasing gender, which “is used both as a plot device and a motif for character development through the novel” (Andersson, 2020: 4). Although Le Guin claimed that “the real subject of the book is not feminism or sex or gender or anything of the sort; as far as I can see, it is a book about betrayal and fidelity” (Le Guin: 1976, 157), genderization takes control over Genly’s –and the reader’s– interpretation of the events and characters. For Marcellino, the choice of a masculine narrator displaying his masculine point of view is positive, for it engages the readers “into a rhetorical process of challenging gender-essentialist assumptions” (2009: 207) that persuades them to abandon their heterosexism.

The social context of the 60s must indefectibly have influenced Le Guin’s psyche: heterogendered discourse pervaded society and homosexuals were not only discriminated against but also considered second-class citizens because of their sexual preferences.

In the 1950s and 1960s, there were political campaigns of discrimination against gay people conducted in the United States at the federal, state, and local levels of government. In each of these campaigns, attempts were made to portray homosexuals as abnormal and dangerous to society. This ideology fueled and justified the discriminatory practices advocated by the campaigns, which were carried out in part to reassert traditional values and prevent social change (Sullivan 1987, Qtd. in Sullivan, 1990, 203).

Homosexual sex was illegal in every state but Illinois, and not one law—federal, state, or local—protected gay men or women from being fired or denied housing (Carter, 2004: 1). Gays, social pariahs, were forced to disguise their inclinations to dodge prejudice and job dismissals. Police harassed and arrested gays, and the FBI and other law enforcement agencies kept files with persons of interest—suspected homosexuals (Sullivan, 1990: 203). Homosexuality was considered a sickness and criminalized through sodomy laws—not repealed until 1975. Also, reports appearing in the press contributed to the stigmatization of gay people (Sullivan, 1990: 203). The gay rights groups—which began in the early 1950s—had great difficulty in maintaining a supporting membership because of the homophobic environment of the period, which strongly discouraged the

expression of homosexuality (Sullivan, 1990: 204). In 1968, the article “U.S. Homosexuals Gain in Trying to Persuade to Accept Them”² exposed the abuses and discrimination posed on the gay community together with signs of changing attitudes—a timid move toward repealing the laws on homosexual conduct, and a growing political, ecumenical and heterosexual support. *The Left Hand of Darkness* was published in March 1969, right before the Stonewall riots³—a series of protests involving homosexual and heterosexual demonstrators against the police that routinely raided the Stonewall Inn for being a gay bar.

1. A manifesto against homophobia

According to the Merriam-Webster Dictionary, a manifesto is “a written statement publicly declaring the intentions, motives or views of its user”. A manifesto addresses an audience and asks them to take action and change something. It is born from the desire to eliminate injustices and ignorance⁴.

The Left Hand of Darkness is a manifesto against homophobia, but not a typical one: instead of publicly declaring its intention of transforming social hostility against homosexuality it uses exemplification. Through the character of Genly—a conventional gender-biased male with whom readers can identify—Le Guin subverts the traditional notions of gender and heterosexism. The author's failed experiment on gender re-educates readers from homophobia into acceptance through Genly's “painful and gradual discovery of love” (Le Guin: 1976, 171).

As a manifesto, the novel addresses and transforms the reader, whose homophobic point of view evolves as influenced by Genly's evolution. As Pearson states, “It is clear in *The Left Hand of Darkness*...that Le Guin does indeed posit that one person can change a world and that change, once begun, cannot be undone”(188). *The Left Hand of Darkness* exhorts and guides the audience in the “reversal of a habitual way of thinking” (Le Guin: 1976, 159). Le Guin's work, a “heuristic device” (1976, 158), teaches about tolerance and equality, about freedom from sexist roles: It demonstrates that gender binary norms are futile constructs and that it is humanity in its most profound meaning that matters; that “whatever was left [after eliminating gender] would be, presumably, simply human” (Le Guin: 1976, 164).

Finally, Le Guin's manifesto desires to eliminate injustice and ignorance, so it provides readers with a practicable alternative to a historical context of

² U.S. Homosexuals Gain in Trying to Persuade Society to Accept Them. The Wall Street Journal <https://outhistory.org/items/show/4525>

³ Stonewall riots are widely credited with being the motivating force in the transformation of the gay political movement and with inspiring gays and lesbians to join the movement for gay civil and human rights (Carter, 2004: 1, 2). On the year anniversary, there was the first gay pride parade. Read about the success of the parade as a commemorative vehicle in Armstrong, Elizabeth A., and Suzanna M. Crage. “Movements and Memory: The Making of the Stonewall Myth.” *American Sociological Review*, vol. 71, no. 5, 2006, pp. 724–51. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/25472425>

⁴ British Library Social Science Blog: <https://blogs.bl.uk/socialscience/2019/07/manifesto.html>

heterogendered discourse and gay discrimination that stigmatized homosexuals, who suppressed their sexuality, and heterosexuals, who suppressed any “non-masculine” behavior for fear of being considered effeminate. *The Left Hand of Darkness* came ahead of Carl Whittman’s outline of imperatives for gay liberation, *The Gay Manifesto*[1]. Le Guin’s proposals include some ideas for fighting homosexual oppression that later appeared in the 1971 *Gay Liberation Front: Manifesto*[2]: homosexuals are not inferior; no attributes are masculine or feminine; stereotypes and traditional gender roles should disappear; discrimination should end.

1. From Karhide to Pulefen farm: homophobia, prejudice and rejection

1.1 Genly Ai and gender-role stereotypes

The Left Hand of Darkness depicts how Genly Ai, envoy of the Ekumen—an interplanetary coalition of humans—is re-educated from homophobia into love. The campaigns of stigmatization and prejudice against homosexuals undoubtedly influenced the building of the character of Genly Ai, who acts according to his masculine heterosexual role. As Blumenfeld states: “males in our society are saddled with the heavy burden of masculinity” (1992, 37). Genly is locked in his virility. Despite being a Terran from an advanced future civilization, he adheres to traditional, old gender role stereotypes:

If men or boys step too far afield and violate traditional gender roles, they may become targets of harassment and ridicule. If they are too gentle and sensitive, or cry too often, or choose to work in a nontraditional (that is, women's) field, their sexual/affectional orientation may be questioned. If they choose to not fight or participate in other violent activities, or if they do not play organized sports, they may at any point be called a “faggot” or “queer” (Obear, 1995: 49).

For Barrow and Barrow “Genly Ai is a conventional male with whom masculine readers can identify” (1987, 85). As Blumenfeld states: “Gender roles teach males to hold in contempt anything within themselves hinting at ‘femininity’” (1992, 38). To adhere to his masculine role, the envoy suppresses what he considers to be any feminine quality, attitude or reaction—discouraged for men who meant to show themselves as genuinely masculine—which may classify him as effeminate.

First, during this part of the novel, Genly does not allow himself to cry, for “boys don’t cry”, and crying is supposed to be part of the feminine stereotype. Therefore, Genly not only represses his tears but also resents that Estraven—a weak, effeminate man to his eyes—is prompt to tears. Apart from repressing his tears, the envoy tries to hide his feelings as virile men are not allowed to show any sign of weakness: “We cannot get too close to our feelings, and if we do, we certainly cannot show them. We must

“keep it all together”; we cannot show vulnerability, awkwardness, doubts” (Blumenfeld, 1992: 37).

Second, Genly’s masculinity has the standard “traditional masculine traits (courage, strong will, ambition, independence, assertiveness, initiative, rationality, and emotional control” (Murray, 2001: 248). As a virile man, Genly disapproves of what he considers Estraven’s feminine pliability, patience, and caution.

2.2. Gender-biased obstinacy and failed androgyny

Through Genly’s tendentious narration of events — which cannot help but consider Gethenians as male — it is proved to what extent we are unconscious of how the traditional notions of gender influence our choices and opinions from the instant we are born (Blumenfeld, 1992: 38).

The novel portrays the planet Winter’s androgynous cultures, as seen largely through the eyes of a young black male from Earth, Genly Ai... Ai’s perceptions of the people of Winter provide the initial descriptions of the people and planet, and he has a pronounced tendency to read these people through his own gendered lens as men or women, according to his own preconceptions. Ai’s tendency to see androgynous characters as primarily male and his use of masculine pronouns to represent them in the narrative, tends to affect the reader’s interpretation of those characters as well...the use of the masculine pronoun tends to influence readers to perceive these characters as male (Rashley, 2007: 23).

Genly, the gender-biased narrator, has an obstinacy to classify and perceive Gethenians as male despite their androgyny. What is more, the envoy interprets the feminine traits that Le Guin periodically embeds in the aliens to support her badly-designed concept of androgyny as ridiculously effeminate. Due to Genly’s partial narration, readers perceive Gethenians as masculine beings tainted with effeminate characteristics. In Ai’s narrative, the concept of a pregnant king is not only hilarious but also insulting since we, gender-biased readers, cannot understand how a male character can conceive. Heterosexist readers associate negative gender preconceptions about unstable, effeminate men with Gethenians instead of perceiving them as androgynous. Le Guin’s biased narration serves to prove how unconsciously affected by gender preconceptions we all are. As Le Guin herself states: “The *Left Hand of Darkness*, is the record of my consciousness, the process of my thinking” (Le Guin: 1976, 156), and so she unconsciously exposed our prejudiced point of view. Only in the twenty-fifth edition of *The Left Hand of Darkness* was Le Guin conscious of “how I was controlled when I wrote the book, by the hidden force, the real dominance, of that false-generic he” (1994, 292). Initially, the author had defended her choice of the pronoun “he” by giving an explanation of neutrality and she refused to explore “the implicit gender bias built into language” (Rashley, 2007: 24). Le Guin was unconscious that she herself was affected by that gender bias. Also, Estraven plays roles that “we are culturally conditioned to perceive as “male”: a prime minister, a political schemer, a fugitive, a prison-breaker, a sledge-hauler” (Le Guin: 1976, 170), which does not contribute to

a better understanding of him as an androgynous character. As Blumenfeld explains, it is our own training in the acceptance of the traditional notions of gender that makes us draw erroneous conclusions about the androgynous aliens: “in western culture, concepts of masculinity and femininity promote the domination of males over females and reinforce the identification of maleness with power” (1992, 24).

2.3. Homophobia

Le Guin regrets not being “clearer at showing the “female” component of the Gethenians characters in action” (Le Guin, 1976: 170). As we already mentioned, Genly’s usage of the pronoun “he” to refer to the Gethenians’ hermaphroditic neuters forces them into a masculine sexual category. Genly’s understanding of the aliens is tainted, and so he admits himself: “The very use of the pronoun [he] in my thoughts leads me continually to forget that the Karhider I am with is not a man, but a manwoman” (LHOD 101). As a consequence of the author’s failure at representing the androgynous aliens, neither Genly nor us readers “see Estraven as a mother, with his children, in any role that we automatically perceive as “female” and therefore we tend to see him as a man” (Le Guin, 1976: 170). From Le Guin’s blunder derive the homophobic feelings that arise in Genly Ai, a character filled with masculine mannerisms, an insecure heterosexist whose attitude represents our gender bias as he affirms:

Unless he [the envoy] is very self-assured, or senile, his pride will suffer. A man wants his virility regarded, a woman wants her femininity appreciated, however indirect and subtle the indications of regard and admiration. On Winter they will not exist. One is judged only as a human being. It is an appalling experience (LHOD⁵ 101).

To Ai’s gender-biased eyes, male Gethenians are tainted with disgusting effeminate traces. Genly, a character created in the atmosphere of the ideological and psychological attacks exerted toward homosexuals in the 60s, can only feel rejection towards the aliens. Genly’s heterosexist, homophobic attitude is shown when he describes the characters that he considers masculine as being effeminate intriguers and ridicules their feminine, shrill voices or fat asses. Genly’s reaction to Gethenians is hostile, even though several of them try to make him feel welcome on different occasions. We cannot find any other motivation for the envoy’s attitude except his homophobia, “an emotional or affective response including fear, anxiety, anger, discomfort, and aversion that an individual experiences in interacting with gay individuals” (Adams and Wright, 1996: 440). Estraven is aware of Genly’s hostility —although he ascribes it to his being considered a traitor in Karhide, not to gender issues for Gethenians are gender-unbiased — and, even though he tries to help him from the shadows, he keeps out of his way when they are at Orgoreyn:

⁵ All references to the quotes in *The Left Hand of Darkness* will be made to the 50th Anniversary Edition of 2019, abbreviated as LHOD in bracketed references.

His obtrusiveness is ignorance. His arrogance is ignorance. He is ignorant of us: we of him. He is infinitely a stranger, and I a fool, to let my shadow cross the light of the hope he brings us. I keep my mortal vanity down. I keep out of his way: for clearly that is what he wants. He is right. An exiled Kardidish traitor is no credit to his cause (LHOD 161).

Readers learn to resent and distrust Estraven, whom Genly considers an enemy. Through Genly's homophobic narration, effeminate Lord Estraven appears as an unreliable character, a political schemer, an intriguer, and an impostor. Genly feels his masculinity so threatened that he shows his discomfort through the negative description he makes of the only person in Gethen who believed in him:

Estraven's performance had been womanly, and charm and tact and lack of substance, spacious and adroit. Was it in fact perhaps this soft supple femininity that I disliked and distrusted in him? For it was impossible to think of him as a woman, that dark, ironic, powerful presence near me in the firelit darkness, and yet, whenever I thought of him as a man I felt a sense of falseness, of imposture: in him or in his own attitude towards him? (LHOD 13)

Genly blames Estraven for the unsuccessful development of events: "Everything had gone all right, I thought, until Estraven had appeared shadowlike at my side last night" (LHOD 155). Virile Ai feels continually threatened by the dual sexuality of Gethenians, which generates strong homophobic feelings in an envoy that should have been tolerant, unbiased, and unprejudiced to understand the alien Gethenian culture and do his job. When transported to Pulefen Farm, a Gethenian in kemmer —oestrus period — changes into a girl and intends to have sex with Genly. His virility is insulted by the mere thought of having intercourse with her. In the envoy's words, we can read not only the disgust he feels but also the control his prejudices exert over him:

I saw a girl, a filthy, pretty, stupid, weary girl looking up into my face as she talked, smiling timidly, looking for solace. The young Orgotta was in kemmer, and had been drawn to me. The one time any of them asked anything of me, and I couldn't give it. I got up and went to the window-slit as if for air and a look out, and did not come back to my place for a long time (LHOD 184).

Genly suffers from interpersonal homophobia, manifested "when a personal bias or prejudice affects relations among individuals, transforming prejudice into its active component-discrimination" (Blumenfeld, 1992: 4) since he not only rejects and acts distantly towards Estraven, his only ally on the planet, but also towards his compatriots. Genly strives to keep Gethenians physically and mentally segregated from him because homophobia "inhibits one's ability to form close, intimate relationships with members of one's own sex" (Blumenfeld, 1992: 8). The envoy cannot trust any Gethenian, let alone form any relation of friendship or camaraderie with him. The coldness that Genly continually feels, despite sources of heat such as fireplaces or warm clothes, is not only physical but also psychological since it represents his distant attitude towards the inhabitants of the planet who "tended to be stolid, slovenly, heavy, and to my eyes effeminate-not in the sense of delicacy, etc., but in just the opposite sense: a gross, bland fleshiness, a bovinity without point or edge" (LHOD 189). During Genly's stay

at the nations of Karhide and Orgoreyn, the frigidness he feels is symbolic of his isolation and alienation:

Two years I had spent on this damned planet, and the third winter had begun before autumn was underway—months and months of unrelenting cold, sleet, ice, wind, rain, snow, cold, cold inside, cold to the bone and the marrow of the bone. All that time on my own, alien and isolate, without a soul I could trust (LHOD 142).

3. The Gobrin ice sheet: repressed homoerotic tension, the lock of virility, pride, fear and friendship

3. 1. Repressed Homoerotic Tension

Lord Estraven is perceived by Ai as outstandingly feminine, even when he is not in kemmer. Physically, he is “a head shorter than I [Genly], and built more like a woman than a man, more fat than muscle” (LHOD 235). His voice “did have much the timbre of a woman’s voice, husky and resonant” (LHOD 295). Psychologically, he is accused of possessing an “effeminate deviousness” (LHOD 15); of being prompt to tears; of having “patience and stubborn resolve” (LHOD 297); of being methodical, “house-wifely” (LHOD 259) with food and cleaning; of writing a diary, a literary gender which is considered “a literary tradition of female serial writing” (Shiffman, 2001: 93); of being gifted with the feminine talents of intuition, patience, and resolve. What is more, Estraven is capable of “dothe” — an unusual capacity for strength and endurance — and thange — a period of sleep, recovery, and weakness. According to Barrow and Barrow (1987: 92) those qualities correspond to women’s capacities— especially in times of stress— and Estraven’s clever plotting and derringdo are also feminine. Remarkably, Estraven controls dothe —hysterical strength. Hysteria has traditionally been considered a feminine medical condition: “Throughout its history, of course, hysteria has always been constructed as a “woman’s disease”, a feminine disorder or a disturbance of femininity” (Showalter, 2020: 286). Last, but not least, Estraven takes on the role of caregiver of Genly, a role usually ascribed to women “who accept their role as a cultural obligation because of their sex” (Ruiz, 2018: 434). Le Guin describes Estraven as feeling blessed to be helpful in her typically feminine role or carer of Genly: “then my heart lifted up. I would reassure him, and see to his needs; and that night we both slept well” (LHOD 209).

Genly’s rejection of Estraven originates from the fact that he feels sexually aroused by him, an effeminate man in his eyes. In the 1960s, campaigns of discrimination against homosexuals “strengthened the norms of heterosexuality and marriage and encouraged compliance with these norms” (Sullivan, 1990: 212). Those campaigns not only discouraged the expression of homosexuality but also repressed one’s own homosexual inclinations (Sullivan, 1990: 212). According to Adams and Wright, “homophobia is apparently associated with homosexual arousal that the homophobic individual is either unaware of or denies” (1996, 440). There are no hints in the novel that indicate that Genly is a homosexual, for he does not make such

a confession in his part of the narrative. However, according to Sullivan, the devaluation of homosexuals and the stigmatization of homosexual identity in the 1960s caused different responses, including “internalization, passing, and other adaptations individuals make to express and suppress their homosexuality in a non-accepting society” (1990, 204). We cannot discern whether the envoy is a heterosexual man following the dictates of social discrimination towards homosexuality or a gay man striving to camouflage his sexual preference through his homophobic ideology as “to help conceal their identities, gay people have sometimes been the first to endorse homophobic ideology” (Sullivan, 1990: 214). Undoubtedly, the sexual attraction that “virile” Genly involuntarily feels towards a “man” with effeminate traits makes him reject him.

From this repressed sexual attraction arises the homoerotic tension felt during the trek through the Gobrin Ice Sheet; their physical awareness; the fact that Genly needs to establish “a certain amount of self-restraint, of manners” (LHOD 224) to feel safe when sharing a tent with Estraven. When Estraven enters his kemmer, Genly feels “rueful and uneasy” (LHOD 252): even though Estraven has transformed into a full woman with feminine sexual organs, Genly cannot help but consider her as an effeminate impostor intending to ensnare him into his homosexual trap. Sexual desire triggers a crisis that brings about shame and suffering for Estraven and Genly, so they decide to obviate their strong allure

There are several erotic images inserted into the narration of the travel through ice, hints of virile strength, of pushing and pulling, “Estraven pulling in harness and I as pusher and rudder at the stern” (LHOD 229); “strong, virile Genly who when they “hailed together I [Genly] had to shorten my pace to his, hold in my strength so as not to out-pull him [Estraven]: a stallion in harness with a mule” (LHOD 235). The most sexual of them all describes when Estraven opens Genly’s frozen eye with his tongue:

My left eye froze shut one day, and I thought I had lost the use of it: even when Estraven thawed it open with breath and tongue, I could not see with it for some while, so probably more had been frozen than the lashes (LHOD 261).

That is the only occasion when Genly permits Estraven physically to approach and “penetrate” him—even though it is with his tongue. Estraven’s opening Genly’s eye is an anticipatory metaphor that represents Estraven’s opening Genly’s mind and healing him of his homophobia.

Both characters alike feel the unresolved sexual tension. Genly hints that homoerotic tension is the real reason behind Estraven’s support of his case. Initially explained as his intention to widen the horizon of Gethenians and serve Mankind, it is after the kemmer incident takes place that it is clear that Estraven supported Genly because he felt attracted towards him:

He loved his country very dearly, sir, but he did not serve it, or you. He served the master I serve.”

“The Ekumen?” said Argaven, startled.

“No. Mankind.”

As I spoke I did not know if what I said was true. True in part; an aspect of the truth. It would be no less true to say that Estraven’s acts had risen out of

pure personal loyalty, a sense of responsibility and friendship towards one single human being, myself. Nor would that be the whole truth (LHOD 315).

2.2. Trapped in the Lock of Masculinity

Genly has been imprisoned at a labor camp after, due to his gender-biased attitude towards Estraven, he took no heed of his warning against the Orgotta. Arrested by the Sarf—the secret police of the country—the envoy is transported to Pulefen Farm where he is forced into hard labor, drugged, cold, malnourished, and taken severely ill. Estraven blames himself for Genly's arrest and decides to liberate him by spending the money that Foreth, a person to whom he had sworn kemmering (married), had handled to him through Genly. Estraven designs a perfect escape plan, helps weakened Genly break his imprisonment, and saves his life. When the envoy regains consciousness, he cannot believe that Estraven, the man he had repeatedly demeaned and rejected, has saved him. Genly cannot understand why Estraven has returned good for evil: "All right, he said with peevish haste. "I see, I believe you-what can I do but believe you. Here I am, here you are...But I don't understand. I don't understand what you did all this for" (LHOD 211). After Estraven's deed, the envoy can forget his prejudice, and listen to the politician. Le Guin teaches readers that the camaraderie between a heterosexual and a homosexual man does not damage heteromascularity. Genly's impartial listening triggers a subtle change in his opinion about Estraven.

After the conversation finishes, there is a moment for apologizing and admitting fault. Genly asks Estraven for forgiveness, although, trapped in the lock of masculinity, he still refuses to trust the former prime minister. The following morning, when Genly wakes up in the warm tent and sees half-naked Estraven on his sleeping bag, the envoy has his first revelation. To the envoy's eyes, the politician does not seem deceitful but vulnerable:

I looked at Estraven, stretched out sound asleep in his sleeping bag a couple of feet from me. He wore nothing but his breeches; he was hot...I saw him now defenseless and half-naked in a colder light, and for the first time saw him as he was" (LHOD 216).

It is a small step in the process of Genly's evolving into a new type of man, an authentically human one, and there will be some other steps scattered all over their trek through the ice.

Genly masterfully expresses the evolution of his feelings from homophobia to acceptance through his portrait of Estraven. When Genly and Estraven converse and work together, when they can reach an agreement and start making plans for crossing the ice, the envoy timidly starts including some praise honoring Estraven's political career and his readiness to face unfavorable situations into the narrative. Genly starts feeling "warm clear through for the first time in —how long?" (LHOD 219). The envoy's warmth is physical and psychological. The feeling of coldness will intermittently appear until Genly completes his transformation. Genly, afraid of effeminate Estraven, resists using his first name to address him when the politician asks him to do so, the coldness he had been feeling returns: "Cooled, I climbed

into my fur bag” (LHOD 229). However, despite Genly’s regression to his cold, distant state, he is now conscious of the fact that he is locked in his own virility:

A friend. What is a friend, in a world where any friend may be a lover at a new phase of the moon? Not I, locked in my virility: no friend to Therem Harth, or any other of his race. Neither man nor woman, neither and both, cyclic, lunar, metamorphosing under the hand’s touch, changelings in the human cradle, they were no flesh of mine, no friends; no love between us (LHOD 229).

There is still a long way for Genly to go before evolving into a real Human. After being locked in his masculinity for so long, Genly resents the politician’s femininity: “There was in his attitude something feminine, a refusal of the abstract, the ideal, a submissiveness to the given, which rather displeased me” (LHOD 228). His virility feels threatened when Estraven peremptorily orders him to lie still and rest when he thinks Genly seems sick. Genly’s macho part resents Estraven’s supposing him to be weak—which he was—and trying to help him. As a virile man, Genly resents showing signs of fragility and taking orders from an effeminate man. However, after dialoguing on the situation, the characters come to an understanding, and Genly, again, comes to recognize the problem he has with his pride:

I was galled by his patronizing...

“You’re no longer ill, then?”

“No. Of course, I’m tired. So are you.”

“Yes, I am,” he said. “I was anxious about you. We have a long way to go.”

He had not meant to patronize. He had thought me sick, and sick men take orders. He was frank, and expected a reciprocal frankness that I might not be able to supply. He, after all, had no standards of manliness, of virility, to complicate his pride (LHOD 235).

Le Guin teaches the readers that dialogue and unbiased active listening are the keys to reaching an understanding; to suppressing homophobia and the hatred related to it. Readers, who see through the eyes of Genly, notice that the envoy’s attitude has altered: his patience, the fact that he “spoke with a gentleness that I [Estraven] did not know was in him” (LHOD 251). Genly is also aware of a change in himself, and he feels it in the shape of a warmth he had never felt all over the years he has spent on the planet: “A marvelous thing surrounded us: warmth. Death and cold were elsewhere, outside. Hatred was also left outside. We ate and drank. After we ate, we talked” (LHOD 264).

2.3. Acute Chronic Fear

Genly still has another vital revelation. On their second night together, when Estraven is in kemmer, he becomes aware of the attraction that he had been repressing because of his homophobia. Genly understands the origin of his anger, discomfort, and aversion towards Estraven:

And I saw then again, and for good, what I had always been afraid to see, and had pretended not to see in him: that he was a woman as well as a man. Any need to explain the sources of that fear vanished with the fear; what I

was left with was, at last, acceptance of him as he was. Until then I had rejected him, refused him in his own reality. He had been quite right to say that he, the only person on Gethen who trusted me, was the only Gethenian I distrusted... I had not wanted to give my trust, my friendship to a man who was a woman, a woman who was a man (LHOD 267).

Estraven, a full woman because of kemmer, had been avoiding the envoy, refraining from touching him so as not to importune him. Even though she strongly feels attracted to Genly, she respectfully states “I must not touch you”. She is conscious of Genly’s rejection. Heterosexual Genly agrees with her in repressing the sexual tension they both feel at that moment: even though he is aware of his gender-essentialist limitations now, he cannot break the barriers of heterosexism. Le Guin depicts the fact that they do not act on their desire as an activator of loyalty, friendship, and love:

For it seemed to me, and I think to him, that it was from that sexual tension between us, admitted now and understood, but not assuaged, that the great and sudden assurance of friendship between us rose: a friendship so much needed by us both in our exile, and already so well proved in the days and nights of our bitter journey that it might as well be called, now as later, love. But it was from the difference between us, not from the affinities and likenesses, but from the difference, that that love came: and it was itself the bridge, the only bridge, across what divided us. For us to meet sexually would be for us to meet once more as aliens. We had touched, in the only way we could touch. We left it at that. I do not know if we were right (LHOD 267).

Le Guin’s heteronormative education must have influenced on her choice not to include homosexuality as an acceptable practice in the Gethenians’ kemmer. Therefore, despite her attempt at attacking gender stereotypical roles, she does not attain to build a model of homosexuality as an acceptable practice. In 1986, Frazer and Vieth detected Estraven’s homophobia. They argued that the novel was about “two characters who both appear to be male and who come to love one another, sexually as well as fraternally” (222). It was not until 1988 that Le Guin was aware of her mistake in locking the characters into heterosexuality:

I quite unnecessarily locked the Gethenians into heterosexuality. It is a naively pragmatic view of sex that insists that sexual partners must be of the opposite sex! In any kemmerhouse homosexual practice would, of course, be possible and acceptable and welcomed—but I never thought to explore this option; and the omission, alas, implies that sexuality is heterosexuality. I regret this very much (Le Guin, 1988: 169).

Genly cannot have sex with Estraven because his prejudices control him. According to Pearson, “There is no way in which Genly, still locked in his assumptions about binary gender, can imagine such a thing without reifying the performance of gender by the temporarily sexed bodies of the participants” (2007, 195). Heterosexual Genly, incapable of breaking the barrier of his fixed gender specifications, takes pains to make clear that Estraven and he shared nothing but words. Preserving his masculinity is vital for him: “The only thing I [Genly] had to give Estraven, out of all my civilization, my alien reality in which he was so profoundly interested. I could talk and describe endlessly, but that was all I had to give” (LHOD265). Genly,

incapable of breaking the barrier of his fixed gender specifications, continuously remarks that they had no sex:

I expect that it will turn out that sexual intercourse is possible between Gethenian double-sexed and Hainishnorm one-sexed human beings, though such intercourse will inevitably be sterile. It remains to be proved; Estraven and I proved nothing except perhaps a subtler point (LHOD 266).

According to Call, Le Guin could do no better, for she was working “from the limits of the largely patriarchal, heteronormative culture of the United States in the late twentieth century...she could not hope to overcome the entire history of binary gender thinking in a single novel” (95).

After Estraven and Genly decide not to have sex during the politician’s kemmer, they try building a new type of intimacy: a conversation of friendship. At this point of Genly’s transformation, Genly and Estraven start communicating in paraverbal speech— a mental language that prevents speakers from lying. Genly and Estraven build an emphatic bond, an intimate asexual mental relationship that Genly— and heterosexist Le Guin— erroneously deduced would bring them closer than having sex:

Whenever I spoke to him something in him winced away as if I touched a wound. So that intimacy of mind established between us was a bond, indeed, but an obscure and austere one, not so much admitting further light (as I had expected it to) as showing the extent of the darkness” (LHOD 274).

From this point onward, Genly will call Estraven “friend” and use the exile’s first name when addressing him; Genly will become aware of his “acute, chronic fear” (LHOD 286). It is just another step in his transformation into an authentic human. With the help of their friendship, Genly has come to consider the exile as being on equal terms with him. Equality is of capital importance when fighting homophobia:

Equality is more than tolerance, compassion, understanding, acceptance, benevolence, for these still come from a place of implied superiority: favors granted to those less fortunate. These attitudes suggest that there is still something wrong, something not quite right that must be overlooked or seen beyond. The elimination of homophobia requires that homosexual identity be viewed as viable and legitimate and as normal as heterosexual identity. It does not require tolerance; it requires an equal footing (Pharr, 1993: 4).

Genly teaches readers how friendship and equality can substitute prejudice and hostility towards homosexuality. Genly and Estraven learn to pull together, and they need the support of each other in the same way that light needs shadows to exist. The soul friends have become yin and yang, complementary, both and one, for “*light is the left hand of darkness*” (LHOD 287).

3. Back in Karhide: love, elegy and lament. The ultimate transformation

3.1. Elegy for a Lost Friend

The last part of the novel starts when the friends arrive at Karhide and ask for the hospitality of the Domain of Odsordny Annen. Genly has come to appreciate Genly and does not consider him an effeminate threat anymore. Now, he feels completed by his friend and is afraid to be left alone: “I was

uneasy among strangers and constantly missed Estraven's presence beside me" (LHOD 300). The envoy provides the reader with positive examples for referring to homosexuals when he substitutes the denigrating words he had used at the beginning of the novel. The praise honoring the exile that Genly had inserted into his narration in the former stage of their travel becomes more intense now. Genly celebrates Estraven's loyalty, gentleness, steadiness, and patience. Here starts the elegy—the lament for the dead friend and the lost time. The envoy regrets the misunderstanding that had occupied much of their relationship and tries to make up for past events. Genly is determined to claim the character of his friend—his loyalty and his honor before his family; to show the worth of Estraven, who was no traitor and did not commit suicide—a shame for Gethenians for suicide "is not to them, as to us, an option. It is the abdication from option, the act of betrayal itself" (LHOD308). Genly strives to prove that Estraven gave his life for a higher cause, that he never was the traitor he was supposed to be when accused of treason and exiled by King Argaven, but a hero. Genly's bitter regret makes him travel to Estre—Estraven's native town—to find peace of mind:

I had come on a fool's errand to Estre, hoping for solace. There was no solace; and why would a pilgrimage to the place of my friend's childhood make a difference, fill any absence, soothe any remorse? Nothing could be changed now (LHOD 322).

3. 2. Really Human

After Estraven's death, Genly's transformation is fulfilled. First, according to Barrow and Barrow, he has recovered his suppressed female qualities (1987, 85). The envoy has learned the art of patience, for he has come to accept the uncertainty of his ship's receiving his message to come down "with a quiet heart" (LHOD 301). Second, Genly, whose virility would not allow him to show his feelings, becomes aware that the reason for not crying was not shame "so much as fear" (LHOD 307), the fear that had invalidated him as an envoy and as a human. Genly shows himself as a person capable of shedding tears. Nothing can console Ai, who cries the death of his friend and finds that there is no relief in crying, for "you can weep all you like, but there is no good in it" (LHOD 307). The envoy admits being able to experience strong feelings and does not try to hide them behind his bravado anymore: he feels pity and wrath for being left alone, for being ignorant of Estraven's plan to give his life to obtain a second interview with King Argaven. He is not an unfeeling strong macho now, and he is not afraid to show it when he narrates the dreams of his lost friend and expresses that he "would wake up fool of rage, a feebly shaky rage that turned into feeble tears" (LHOD 307). Third, he understands to what extent he needs his friend, his counterpart. Genly feels devastated, "all in pieces, disintegrated" (LHOD 310). He has learned to love the hard way.

Circumstances have changed Genly, who has reached a new understanding of reality: it has dawned on him how primitive humans are; how abhorrent our gender roles are. When Genly's team disembarks the

Ekumens' ship, he is so estranged from humanity that he feels like an alien. In Genly's opinion, the real humans are Gethenians. Terrans are just intelligent apes because of gender limitations:

They all looked strange to me, men and women, well as I knew them. Their voices sounded strange: too deep, too shrill. They were like a troupe of great, strange animals, of two different species; great apes with intelligent eyes, all of them in rut, in kemmer...They took my hand, touched me, held me. I managed to keep myself in control...I had to get to my room at once. The physician from Sassinoth came in. His quiet voice and his face, a young, serious face, not a man's face and not a woman's, a human face, these were a relief to me, familiar, right...(LHOD 318-319).

Genly resents being touched by humans. He has transformed into somebody different, able to appreciate Gethenians beyond gender, sexuality, and stereotypes. The epithets that he uses when referring to the aliens are not derogatory anymore. He describes Faxe's face as "kind, handsome" (LHOD 311), and he alludes to the king with tenderness: "He looked unwell and old. He looked like a woman who has lost his baby, like a man who has lost his son" (LHOD 313). The envoy can finally "make some response" (LHOD 311) to the warm and friendly greeting of the Foreteller of Otherhord. He can be happy in Karhide. Genly has evolved into a new type of man—really human—and so have we, readers, who have not only been taught about how futile gender preconceptions and homophobia are but have also learned to love on equal terms, beyond differences.

4. Conclusion

The Left Hand of Darkness is not a feminist novel but a manifesto against homophobia. Le Guin's deficient depiction of androgynous Gethenians and the flawed use of the pronoun "he" to refer to the menwomen causes genderization to appropriate the narrative. Even if the novel does not publicly declare its intentions of transforming social hostility against homosexuality, it does it didactically. Le Guin's manifesto addresses readers through the character of Genly Ai— a conventional gender-biased male with whom they can identify— and asks them to take action. *The Left Hand of Darkness* heuristically transforms readers through Genly's metamorphosis: as Genly reaches a new understanding of reality, so do readers, who are transformed into real humans, able to love beyond differences.

The novel re-educates readers from homophobia into acceptance and provides them with a practicable alternative to the heterogendered discourse of gay discrimination of the 1960s: praise can substitute denigrating vocabulary; friendship can replace hatred, prejudice, and hostility. Even if Le Guin cannot build a model of homosexuality as an acceptable practice, she succeeds in teaching about tolerance, equality, and freedom from sexist roles. Le Guin's manifesto aims at eliminating injustice and ignorance by demonstrating that gender binary norms are futile constructs, that the only thing that matters is humanity in its most profound meaning, and that what is left after eliminating gender is simply human.

References

- ADAMS, Henry E., Lester W. Wright Jr., and Bethany A. Lohr. "Is Homophobia Associated with Homosexual Arousal?" *Journal of Abnormal Psychology* 105, no. 3 (August 1996): 440–45. <https://doi.org/10.1037/0021-843x.105.3.440>.
- BARROW, Craig, and Diana Barrow. "'The Left Hand of Darkness': Feminism for Men". *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* 20, no.1 (1987): 83–96. <http://www.jstor.org/stable/24777705>
- BLUMENFELD, Warren J. *Homophobia: How We All Pay the Price*. Boston: Beacon Press, 1992.
- CARTER, David. *Stonewall: The Riots that Sparked the Gay Revolution*. New York: St. Martin's Press, 2004.
- LE GUIN, Ursula K. "Is Gender Necessary? Redux." In *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*, edited by Susan Wood, 155-172. Ultramarine Publishing, 1979.
- LE GUIN, Ursula K. *The Left Hand of Darkness. 25th Anniversary Edition*. New York: Walker and Company, 1994.
- LE GUIN, Ursula K. *The Left Hand of Darkness. 40th Anniversary Edition*. London: Orbit, 2009.
- LE GUIN, Ursula K. *The Left Hand of Darkness. 50th Anniversary Edition*. New York: Penguin Putnam Inc., ACE Science Fiction, 2019.
- OBEAR, Cathy. "Homophobia." In *Beyond Tolerance: Gays, Lesbians, and Bisexuals on Campus*, edited by Nancy J. Evans, and Vernon A. Wall, 39-66. Alexandria, VA: American College Personnel Association, 1991.
- PEARSON, Wendy Gay. "Postcolonialism/s, gender/s, sexuality/ies and the legacy of *The Left Hand of Darkness*: Gwyneth Jones's Aleutians talk back." *The Yearbook of English Studies* 37, no. 2 (2007): 182-196. <https://doi.org/10.1353/yes.2007.0026>.
- PHARR, Suzanne. *Homophobia: A Weapon of Sexism. Berkeley, California: Chardon Press, 1997*.
- RASHLEY, Lisa Hammond. "Revisioning gender: Inventing women in Ursula K. Le Guin's nonfiction". *Biography* 30, no. 1 (2007): 22–47. <https://doi.org/10.1353/bio.2007.0029>.
- RUIZ JIMÉNEZ, Ismael, and María Moya Nicolás. "The family caregiver: The naturalized sense of obligation in women to be caregivers". *Enfermería Global* 17.49 (2018): 434–47.
- SHIFFMAN, Adrienne. "'Burn What They Should Not See': The Private Journal as Public Text in A. S. Byatt's *Possession*". *Tulsa Studies in Women's Literature* 20, no. 1 (2001): 93-106. <https://doi.org/10.2307/464469>.
- SHOWALTER, Elaine. "Hysteria, Feminism, and Gender." In *Hysteria Beyond Freud*, edited by Sander L. Gilman, Helen King, Roy Porter, G. S. Rousseau, and Elaine Showalter, 286-344. Berkeley: University of California Press, 2020. <https://doi.org/10.1525/9780520309937>.
- SULLIVAN, Gerard. *A study of political campaigns of discrimination against gay people in the United States, 1950-1978*. University of Hawai'i at Manoa, 1987.
- SULLIVAN, Gerard. 1990. "Discrimination and self-concept of homosexuals before the gay liberation movement: A biographical analysis examining social context and identity." *Biography* 13, no. 3 (1990): 203-21. <http://www.jstor.org/stable/23539517>



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Estética y dominación: El impacto de Schopenhauer y Nietzsche en la desvalorización estética de la Mujer en el siglo XX: Resucitando a la Empusa.

Aesthetics and Dominion: The Impact of Schopenhauer and Nietzsche on the Aesthetic Devaluation of Women in the 20th Century: A New Interpretation of the Empusa

José María Seco Martínez
Universidad Pablo de Olavide

jmsecmar@upo.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5468-6122>

Fecha de recepción: 31/05/2023

Fecha de evaluación: 20/06/2023

Fecha de aceptación: 03/07/2023

Resumen

El pensamiento de Nietzsche y Schopenhauer será decisivo en el diseño de un nuevo estereotipo femenino, vinculado a una idea de la mujer especialmente exagerada del mal, que acabará poblando a través de la bohemia artística y literaria, el imaginario estético del siglo XX. Su filosofía servirá de aglutinante para muchos escritores y artistas e incidirá decisivamente en el estado espiritual de su época. Emerge así una nueva imagen de la mujer más degradada y menospreciativa, que ahora representa, no ya el temor masculino hacia lo femenino - una constante en la historia -, sino el horror a ese otro femenino no explorado, que conculca los límites que la moral y la cultura patriarcales le han asignado.

Palabras clave: Patriarcado y estética, Nietzsche y Schopenhauer, femme fatale, ginecocracia y pleonexía

Abstract

The thought of Nietzsche and Schopenhauer would be decisive in the design of a new female stereotype, linked to a particularly exaggerated idea of the evil woman, which would end up populating, through artistic and literary bohemianism, the aesthetic imaginary of the twentieth century. Their philosophy would serve as a binding force for many writers and artists and would have a decisive influence on the spiritual state of their time. A new, more degraded and belittling image of women emerged, which now represented not the masculine fear of the feminine - a constant in history - but the horror of that non explored feminine other who violates the limits that patriarchal morality and culture have assigned to her.

Keywords: Patriarchy and aesthetics, Nietzsche, Schopenhauer, femme fatale, gynecocracy and *pleonexía*

“Y el todopoderoso lo castigó poniéndolo en manos de una mujer” (Libro de Judith, 16, Cap. VII; en *La Venus de las Pielas*)¹

“¿Cómo se lleva a cabo? Ésta es la única pregunta válida. Pero hemos querido solamente darle al lector atento algunas claves que permiten entreabrir la puerta de este camino. Que sepa que ningún comentario podría llevar más allá la apertura de esta entrada, pesada e incómoda”. (J. Rolland)

Introducción: De la invisibilidad de las mujeres a la recreación de un estereotipo femenino vinculado a la maldad

Que las mujeres hayan entrado en la historia por medio de la *escena*, esto es, por medio del teatro y la literatura no es nuevo. Desde la tragedia clásica a la mujer se la ha representado para describirla; ha accedido al mundo únicamente a través de los personajes femeninos que los hombres narraban para contarlas. En la historia las mujeres sólo han llegado a ser “sombras ligeras, relegadas a existir marginalmente en colecciones privadas o en museos costumbristas; o a sobrevivir a través del ajuar o del legado de su correspondencia privada o de sus diarios íntimos.

Cuantos diarios íntimos, cuantas cartas habrán quemado herederos indiferentes o irónicos, o incluso, las propias mujeres que, en la noche de una vida de humillación, atizan el rescoldo con sus recuerdos, cuya divulgación las atemoriza. A menudo se han conservado objetos de mujeres: un dedal, un anillo, un misal, una sombrilla, la pieza de un ajuar, la túnica de una abuela (...). En los centros de artes o tradiciones populares, consagrados al mundo doméstico, se esboza una arqueología femenina, de la vida cotidiana. (Duby & Perrot, 1994: 11)

Luego..., será la literatura, especialmente el teatro merced a sus personajes femeninos, el lugar privilegiado donde se irá forjando poco a poco el molde de la identidad femenina. La voz de las mujeres, subsumida en un mundo de formas masculinas, no ha sido otra que la que los hombres relataban a través del discurso² (mítico al principio, después místico; más tarde científico y filosófico y finalmente normativo) y, sobre todo, de la

¹ Así concluye la obra teatral *Venus in Fur* de David Ives, que vino a adaptar para Broadway la novela titulada *La Venus de las pieles*, que escribiría Leopold von Sacher-Masoch en 1870 y a cuyos apellidos se atribuye, a raíz de la misma, el nacimiento del término masoquismo. Esta adaptación sería llevada al cine por Polansky en 2013.

² Al fin y al cabo el discurso es una forma de violencia que se ejerce sobre los sujetos y las cosas. En este sentido ayudan las investigaciones de Foucault. Siempre se podrá decir la verdad desde un espacio de exterioridad salvaje; pero, como apunta el filósofo francés, “no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una policía discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (Foucault, M., 1999: 38). Las sociedades de discurso tienen como fin conservar y producir sus propios discursos y al hacerlo instituyen el orden de las cosas.

literatura, especialmente a través del teatro y luego de la novela. Imposible situar, dirá Marguerite Yourcenar, como figura central a un personaje femenino “de convertirlo en el epicentro del relato, (...) por ejemplo a Plotina en lugar de Adriano. La vida de las mujeres está demasiado limitada o es demasiado secreta. Si una mujer habla de sí misma, el primer reproche que se le hará es que ha dejado de ser una mujer. Ya es bastante difícil poner alguna verdad en la boca de un hombre” (Duby & Perrot, 1994: 13).

Las artes del siglo XIX y XX no serán una excepción. Pero además contribuirán poco a poco, desde la literatura gótica a la plasmación estética de la dicotomía femenina, representada como madre santa o como prostituta, como Madonna o Magdalena. Los personajes femeninos serán representados a partir de entonces como puros y virginales por completo, esto es, inaccesibles y carentes de pasión alguna, o ávidos de deseo y conocimiento sexual y, por tanto, peligrosos³. La exaltarán como ángel o musa, exhortando a las jóvenes a inspirarse en ellas, para luego desnudar a la “Señorita Flora y examinar sus aptitudes para obtener su diploma de puta”⁴; hasta llegar al nacimiento de un nuevo estereotipo femenino (asociado a la irrupción emergente de los primeros movimientos feministas) ungido desde el principio – ahora la magdalena deja de ser un tabú para convertirse en un tótem – (Trudgill, 1976: 289), pero ahora por una visión abiertamente exagerada del mal: la femme fatale

La filosofía alemana, especialmente Nietzsche, Schopenhauer, Hegel, Feuerbach, Kierkegaard, junto a los estudios de la diferencia sexual de William James, Otto Weininger, Von Kraft Ebing, Freud y sus discípulos (Errazuriz, 2012: 372), será decisiva en este punto, pues servirá de fundamento y aglutinante para no pocos escritores y artistas en el desarrollo de sus obras, en un período, entre siglos, marcado por la falta de ilusiones en una Europa de ideas cansadas. Influirán de manera crucial en la bohemia literaria y artística de la época, incidiendo decisivamente en el estado espiritual de su tiempo.

El tema de lo femenino no sería una excepción, de modo que, poco a poco, se irán preparando las bases para una nueva imagen estética de la mujer mucho más degradada y menospreciativa. Merced a la influencia de estos autores y a la irrupción de movimientos artísticos como el esteticismo, el decadentismo o el simbolismo, se discurre rápidamente de la mistificación de la mujer representada en la doncella idealizada, inocente y

³ Interesantes en este sentido son las páginas de Trudgill, E. *Madonnas and Magdalens: The Origins and Development of Victorian Sexual Attitudes*, Londres: Heinemann Ltd, 1976, pues fue uno de los primeros en afrontar el estudio de esta dicotomía desde la literatura. V. también a Gilbert, S., y Gubar, S., *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale U. P., 1984; o Showalter E., *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*. Nueva York: Penguin, 1990.

⁴ Como ejemplificará Marie Veronique Gauthier en su Tesis Doctoral titulada *Les sociétés cantantes au XIX siècle (Chanson et sociabilité)*; defendida en 1989 bajo la dirección de Maurice Agulhon. Se puede consultar en <https://www.theses.fr/1989PA010619>; Es interesante el estudio que aquí se plantea pues aborda el análisis de las sociedades de canto y los coros del siglo XIX, como espacios de sociabilidad masculina en los que se traslucía la tensión de la época que aquí apuntamos, entre la necesidad de moralizar la canción y la obsesión por el discurso sexual.

pura, a la imagen de la *femme fatale*; una mujer peligrosa, superior a los hombres, pero cruel, hedonista y, sobre todo, injusta; una mujer que representa la injusticia en su formato más elevado.

De manera generalizada se prodigan, especialmente en Francia y Alemania, personajes femeninos supeditados al amor y al deseo masculinos que contrastan con mujeres libres pero que acarrearán el mal (Dottin, 1996: 16). En Inglaterra y Francia el romanticismo y el simbolismo improvisan mujeres angelicales confiadas al amor y a la subordinación, que se contraponen con mujeres diabólicas. Se porfía en la recreación de mujeres peligrosas, codiciosas y asesinas, que recrean el mito de Salomé o de Climenestra (Errazuriz, 2012: 244).

En este trabajo nos situamos precisamente en la influencia del pensamiento de Nietzsche y Schopenhauer en el nacimiento de este estereotipo femenino; unos autores, en cierta medida antagónicos entre sí⁵, pero coincidentes en su actitud discriminatoria hacia las mujeres, sólo comparable con su etnocentrismo e intolerancia en materia racial. Y lo hacemos porque serán decisivos en el diseño de este estereotipo femenino, vinculado a una idea de la mujer especialmente exagerada del mal, que acabará poblando a través de la bohemia artística y literaria de la época - especialmente a través del teatro y de la novela - y más tarde del cine y la publicidad, el imaginario estético del siglo XX.

La virulencia de estos autores hacia las mujeres revela hasta qué punto los procesos de la modernidad no consiguieron desafectar la realidad de esta visión androcéntrica del mundo. Desvelan como al compás de las ideas ilustradas que soñaban con la emancipación igualitaria, liberal y fraternal de las mujeres (que buscaba los mismos derechos, la misma educación y las mismas posibilidades que los hombres) se seguía construyendo a la mujer a imagen y semejanza del sistema patriarcal. En medio de la profunda revolución de valores, de costumbres y de mentalidad que contrajo la ilustración se embozaba también una oportunidad para seguir ejerciendo el control sobre ellas; al supeditarlas a una idea de estatus equiparada al de los hombres, sin reconocer un estatus adaptado a su esencia, dando paso, si se quiere, a un tipo de alienación más sutil, a cuyo desarrollo contribuyó la formación de una opinión manipulada a través de las artes.

⁵ Una ambivalencia entre tendencias opuestas, en la que no vamos a entrar aquí, pero que se puede expresar en la dicotomía entre la voluntad y el dolor; entre la acción y la contemplación, como una lucha que no termina nunca del todo, que así se proyectaría sobre no pocos intelectuales y artistas de la época. Basten aquí, por ejemplo, las palabras de un autor marcado por esa ambivalencia, Pío Baroja: “Yo he vacilado muchas veces queriendo resolver no ya en sí en el cosmos, sino en el interior del espíritu, es mejor la fuerza indiferente al dolor o la piedad. Pensando, estoy por la fuerza, y me inclino a creer que el mundo es un circo de atletas en donde no se debe hacer más que vencer, vencer de cualquier manera; sintiendo, estoy por la piedad, y entonces me parece la vida algo caótico, absurdo y enfermizo” (Baroja, 1946-51: 95).

1. La influencia de Nietzsche y Schopenhauer en la Literatura y en el Arte: hacia el feminicidio estético.

No hay que olvidar que estos autores influyeron decisivamente en la bohemia literaria y artística de la época, incidiendo decisivamente en el estado espiritual de su tiempo, especialmente Nietzsche. La literatura tomará de su filosofía buena parte de sus referencias, de sus criterios estéticos y sociales: la moral de la fuerza, la valoración de la vida y de la voluntad frente a la razón y la ciencia, el eterno retorno, el anticristianismo, y, como no, también su visión de la mujer.

Piénsese, por ejemplo, en la generación del 98, por situarnos en nuestro país, donde la influencia de estos autores, sobre todo la nietzscheana, es palmaria. Piénsese en autores tan emblemáticos en nuestras letras, como Pío Baroja, Azorín, Ramiro de Maeztu o Unamuno. Así, por ejemplo, en Pío Baroja, por centrarnos en el primero de ellos, la influencia de Schopenhauer es clara en la *Sensualidad pervertida* o en *Camino de perfección* (1902), mientras que la de Nietzsche se percibe netamente en *César o nada* (1910). En Azorín la influencia nietzscheana es todavía mayor, y así se infiere en la trilogía que marcaría su evolución literaria: *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín*, que marcaría el pseudónimo de utilizaría en adelante (1903) y *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904); por no mencionar al Cristo-Quijote que representaría Unamuno desde la publicación de uno de sus libros más célebres *La vida de Don Quijote y Sancho* (1904); o al *Pío Cid* de Ángel Ganivet (1898), como un reflejo de la idea nietzscheana del súper hombre. Por tanto, no puede afirmarse, como escribe Pedro Salinas, “que entre los hombres del 98 existiera un caudillo nominal y exclusivo. Pero sería difícil negar también que ideológicamente había un guía de esta generación, Nietzsche...”. (Salinas, 1970: 31).

Lo que queremos decir aquí es que el pensamiento de estos autores, especialmente Nietzsche, insufló aires nuevos entre las élites intelectuales y artísticas de la época, ávidas de aire fresco, en un período, que coincidía con el final del decimonónico y el comienzo del siglo XX, marcado por la decepción y la pérdida de ilusiones en una Europa de ideas desgastadas. Europa, como escribiría el propio Pío Baroja “parecía entonces una mujer vieja y febril que se pinta y hace una mueca de alegría” (Baroja, 1946-1951: 492). Tal era el estado espiritual de la época⁶, de modo que sus ideas relacionadas con la acción, la voluntad, lo telúrico, la valoración de la vida, el placer y los sentimientos, permitieron dar entrada a un mundo emotivo y pasional hasta entonces supeditado por el racionalismo, la industrialización y la ética de la sociedad burguesa. Sus ideas calaron con rapidez en medio de una sociedad cansada y misoneísta, procurando a las artes y a la literatura, como bien escribe Sobejano, de nuevos y fecundos impulsos.

⁶ Este clima espiritual fue el que hizo posible, por ejemplo, la filosofía vitalista y existencial de Unamuno y en Ortega y Gasset en España, en Henri Bergson en Francia, y en multitud de autores como Scheler, Jünger, Stefan George, Oswald Spengler, etc...

Nietzsche imprimió nuevos ímpetus a un gran sector de la vida espiritual, sin llegar a apoderarse de ella íntegramente ni mucho menos a incidir en la vida material. Sus ideas ayudaron, sí, al mejor entendimiento de cierta filosofía vitalista, por Ortega representada. Renovó Nietzsche los modos de comprensión psicológica (...). Contribuyó a encauzar la política por trayectorias nuevas. (Sobejano, 1967: 151)

Pero al hilo de aquéllas ideas también lo hicieron la exaltación de la dureza, la lucha y el desprecio a la mujer, en una sociedad que seguía siendo profundamente patriarcal.

El hecho es que, amén de la propia significación intelectual del pensamiento de Schopenhauer y de Nietzsche dentro del panorama ideológico de primer tercio del siglo XX, y tal vez por el efecto reminiscente de Eva concebida como autora exclusiva del pecado (Allen, 1983:186)⁷, su filosofía fue de un acusado desprecio hacia la mujer, hasta llegar a producir una visión de ella, a través de las élites intelectuales y artísticas, especialmente menospreciativa. Sin lugar a dudas, como consecuencia de la irrupción de los primeros movimientos feministas, sus escritos rezumaban un notable desdén por esas voces que clamaban a su alrededor, cargadas ya de exigencias de emancipación.

Schopenhauer, por empezar por el primero de ellos, en el segundo volumen de los *Parerga y Paralipómena* escribe “la mujer no está determinada ni está destinada “a grandes trabajos espirituales ni corporales. Ella salda la deuda de la vida no mediante la acción, sino mediante el sufrimiento, mediante el dolor del parto, el cuidado del infante, y de la sumisión al hombre, del que debe ser una paciente y serena compañera” (Schopenhauer, 2009: a. 363). Pero a su inferioridad natural hay que sumarle la deslealtad y la injusticia en sus relaciones con los demás; recurre al engaño porque necesita protegerse.

La violencia de este autor aquí abrumba, pues mistifica el engaño en ella; no hay otra forma de estar siendo mujer; se dedica a él y lo utiliza “como su propio derecho”⁸; el engaño ya no reside en la educación femenina, una educación diseñada por hombres y cuyos productos son la hipocresía, la pasividad, la mentira, la falta de espontaneidad, como ya se dejara entrever por no pocos autores ilustrados. Piénsese, por ejemplo, en el mismo Jovellanos o en el propio Moratín – por seguir con las letras españolas - para quienes la educación femenina era injusta e inmoral, porque cercenaba el derecho de la mujer a la autonomía moral y a la libertad de conciencia⁹.

⁷ Una concepción que se prodigaría por el decimonónico merced a la literatura gótica como un reflejo instintivo a la liberación sexual femenina

⁸ El engaño, escribe, “es innato en la mujer, lo mismo en la más aguda que en la más torpe. Es en ella tan natural su uso en todas las ocasiones, como en un animal atacado el defenderse al instante con sus armas naturales. Obrando así, tiene hasta cierto punto conciencia de sus derechos, lo cual hace que sea casi imposible encontrar una mujer absolutamente verídica y sincera” (Schopenhauer, 2008: p. 16).

⁹ Una visión crítica acerca de la violencia ejercida sobre las mujeres a través de la educación que el propio Moratín elucidaría, pese a la censura y los convencionalismos de la época, en la que fue quizás su obra más representativa *El sí de las niñas*. Véanse sino el alcance de las palabras de Don Diego en el tercer acto: “Ve aquí los frutos de la

Para Schopenhauer, en cambio, el “arte de callar y mentir” (Godet, 1918: 394) no es adquirido en la mujer, no es fruto de una educación patriarcal que las instruye para disimular o engañar; antes al contrario, el engaño deviene infuso en ella; representa su manera más espontánea de estar y de existir en el mundo. Incapaz de valerse por sí misma (pasividad) y de fiarse a la sinceridad, su liberación (del gobierno de padres y maridos), para este filósofo, la conduciría de manera inevitable a servidumbres mucho peores “bajo la dominación de nuevos amos” (Godet, 1918: 395).

Pero Nietzsche va todavía mucho más allá. El tema de la mujer, recurrente en muchos de sus escritos, es axial en su biografía y aparece ya, desde sus años más tempranos. Es cierto que en su filosofía se detecta una cierta ambivalencia entre tendencias opuestas que se sintetizan en una especie de dicotomía entre la mujer que se construye desde/frente a la mirada masculina, la mujer débil y pasiva (que es potencia de mentira) o la que pretende liberarse y es reactiva (que es potencia de verdad); y ese otro tipo de mujer, la mujer superior, que se autoafirma y constituye por ella misma y en sí misma; “una voz de viola profunda y poderosa (...), una mujer con un alma sublime, heroica, real, capaz y preparada para las réplicas, para los propósitos, para los sacrificios grandiosos, capaz y preparada para dominar a los hombres (...)” (Nietzsche, 1882: 51); una mujer que no “está corrompida por los hombres”, y que es escéptica pues sabe que la verdad no existe y si se vela, es porque también “sabe que no tiene nada que ocultar” (Kofman, 1992: 6).

Es, precisamente en esta dicotomía entre la mujer pasiva o reactiva y la mujer afirmativa, como una lucha sin cuartel, dónde algunos autores, como Derrida, Elvira Burgos o Sarah Kofman¹⁰, han querido ver la semilla de un planteamiento diferente en Nietzsche, hasta el punto de identificar en su obra una suerte de hilo que anticipa una especie de feminismo subversivo. Pero independientemente de este tipo de planteamientos que re-visitan las opiniones de Nietzsche – restándoles dureza - como una crítica al sistema patriarcal y a su ética de valores masculinos, cristianos y ascéticos, lo cierto es que no se puede olvidar aquí que el hilo conductor que recorre todo su pensamiento, y que va conformándose de distintas maneras a lo largo de toda su obra - como en la urdimbre de un tapiz - es

educación. Esto es lo que se llama criar bien a una niña: enseñarla a que desmienta y oculte las pasiones más inocentes con una páfida disimulación. Las juzgan honestas luego que las ven instruidas en el arte de callar y mentir. Se obstinan en que el temperamento, la edad, ni el genio no han de tener influencia alguna en sus inclinaciones; o en que su voluntad ha de torcerse al capricho de quien las gobierna. Todo se las permite, menos la sinceridad. Con tal de que no digan lo que sienten, con tal de que finjan aborrecer lo que más desean, con tal de que se presten a pronunciar cuando se lo manden un sí, perjurio, sacrílego, origen de tantos escándalos; ya están bien criadas, y se llama excelente educación la que inspira en ellas el temor, la astucia y el silencio de un esclavo”. (Moratín, 1978: 143 y 144).

¹⁰ V. a Derrida J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1997 (2ª impresión); o Cfr. con Burgos E., en “Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche”, en *Asparkia*, XI, 2000, pp. 77-93 o en *Dioniso en la Filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993; o a Kofman, S., *Explosion I. De l' "Ecce Homo" de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1992 y *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1993

precisamente la voluntad de dominio y su admiración por la fuerza y el poder, y así hay que entender el sentido reactivo de su filosofía.

Ni que decir tiene que la aspereza de muchas de sus afirmaciones sobre la mujer podría hoy matizarse si las contextualizamos, pues participan, como el resto de su obra, de las virtudes de su propio estilo, obsesionado siempre por la inmediatez y profundamente anti-retórico; pero este hecho no desmerece el carácter menospreciativo de sus opiniones ni la brutalidad de algunas de sus reflexiones. Expresiones de la misma se hallan constantemente en sus páginas, siendo muy pocas las excepciones¹¹; desde la máxima más conocida, en lo que aquí interesa, de Zaratustra “¿Vas con mujeres? ¡ No olvides el látigo!”, a las más postreras como aquella en la que se refiere a ella como “ (...) la de un animal de presa, a su garra de tigre bajo guante, a su ingenuidad en el egoísmo, a su in-educabilidad y su interno salvajismo, el carácter inaprensible, amplio, errabundo de sus apetitos y virtudes” (Nietzsche, 1882...: a. 339); o como cuando escribe sin rubor que “las mujeres son siempre menos civilizadas que los hombres: salvajes en lo más profundo de sus almas; viven en el estado como gatos en casa, siempre listas para saltar por la puerta o la ventana y volver a su elemento” (Nietzsche, 1990: 151). Los ejemplos se pueden multiplicar y el número de expresiones como estas aumenta a poco que nos sumerjamos en su obra.

2. La reacción (nietzscheana) a los primeros movimientos feministas

El hecho es que la posición nietzscheana frente a las voces de los primeros feminismos, que ya pugnaban con fuerza en su tiempo, fue siempre reactiva y está tan arraigada en él, que lejos de desaparecer, adquiere con el paso de los años una acritud, si cabe, más exasperante, hasta el punto de arremeter contra los hombres feministas que sueñan con liberar a las mujeres de su merecida servidumbre; a quienes reprocha su falta de virilidad y su traición a su instinto natural en el que sólo cabe el desprecio por las mujeres reales.

La masculinidad europea – escribe Nietzsche – quisiera rebajar a la mujer hasta la cultura general, incluso hasta leer periódicos e intervenir en política. Acá y allá se quiere hacer de las mujeres librepensadores o literatos, como si una mujer sin piedad no fuera para un hombre profundo y ateo algo completamente repugnante o ridículo. (Nietzsche, 2012: 239)

Un reproche que es preciso entender también aquí en clave sexual, pues Nietzsche, como no podía ser de otro modo, también se hacía eco, como el resto de hombres del decimonónico, de lo que empezaba a ser ya una crisis sexual vinculada a la pérdida paulatina de control masculino sobre el cuerpo de las mujeres (Dijkstra, 1986: 272)¹². La expresión

¹¹ Por ejemplo, como con la que cierra el aforismo 339 de la *Gaya Ciencia*, “este es el encanto más poderoso de la vida: está cubierto con un velo tejido de oro, un velo de bellas posibilidades, que le da un atractivo prometedor, reticente, modesto, irónico, lastimoso, seductor. ¡Sí, la vida es mujer!”. (Nietzsche, 1882: 132).

¹² El hombre decimonónico, especialmente el victoriano, estaba dividido entre los que disfrutaban del placer masoquista proporcionado por una sexualidad femenina

culminante de esta idea está en *Ecce Homo* (uno de sus libros más postreros y quizás el más autobiográfico) donde llegará a identificar la emancipación de la mujer como una forma de debilidad, contraproducente al desarrollo de las fuerzas femeninas, en la línea que ya había sostenido en *Más allá del bien y del mal*, porque debilita “todos los instintos femeninos”.

Desde la Revolución francesa el influjo de la mujer ha disminuido en Europa en la medida en que ha crecido en derechos y exigencias; y la “emancipación de la mujer” en la medida en que es pedida y promovida por las propias mujeres (y no solo por cretinos masculinos) resulta ser un síntoma notabilísimo de debilitamiento de los instintos femeninos. (Nietzsche, 2012: 129).

Para Nietzsche la liberación de la mujer es el nombre que se da al odio instintivo a la mujer que fracasa, es decir, incapaz de dar (se) a luz y contraria a la verdadera mujer. Por eso escribe “*mulier taceat de muliere*” - la mujer debe abstenerse de hablar de la mujer – (Nietzsche, 2012:131). La mujer idealista, la que pretende liberarse, debilita a la mujer. La liberación femenina deviene así, para Nietzsche, en el producto del odio y del resentimiento, porque la superioridad sobre ellas sólo responde a la necesidad de protegerlas. Aupándose “bajo el nombre de la ‘mujer en sí misma’, de la ‘mujer superior’, de la ‘mujer idealista’, estas mujeres tienden a bajar el nivel general de la mujer” (Nietzsche, 2012:131).

Para Nietzsche la igualdad de derechos pretendida por el idealismo de los movimientos feministas es una forma de superficialidad porque debilita el espíritu y expone a las mujeres reales a un nuevo tipo de servidumbre, aún más cruel que la dureza de terceros, de la que hablaba Schopenhauer; las expone a la hegemonía de un sistema frío e impersonal, donde acabarían desapareciendo en ausencia de protección conyugal; así será el destino de la “mujer comprometida” con su ilusión de independencia en la era de la sociedad industrial (Nietzsche, 2012:132).

La igualdad, una cierta asimilación efectiva que se expresa en la teoría de la ‘igualdad de derechos’, forma parte esencial de la decadencia. Lo propio de toda época fuerte es lo que yo llamo el pathos de la distancia. (Nietzsche, 1985:130)

3. Femenidad, naturaleza y metafísica. La individualidad empírica de la mujer: Feuerbach y el reduccionismo ontológico de la mujer

Por tanto, estos autores retuercen todavía más esa visión androcéntrica de la mujer, que sobrevivió a las promesas de la ilustración y que se seguía apuntalando como uno de los pilares de la tradición occidental. Un enfoque menospreciativo que responde a la necesidad de conjurar el miedo de su época a las primeras voces feministas que clamaban por fuerza por ocupar su sitio en la historia. Un enfoque que ya no es teológico, sino *naturalista*, aunque sigue siendo metafísico.

abrumadora y aquéllos otros que se mofaban por su falta de virilidad y por su apoyo a la mujer liberada.

Es naturalista porque identifica femineidad y naturaleza, reduciéndola a una mera individualidad empírica y sensible. La mujer, escribe Nietzsche, “ (...) más que el hombre, está más estrechamente ligada con la naturaleza y permanece similar a ella en todo lo esencial” (Nietzsche, 1990: 151). El acto de estar siendo mujer se subsume, para estos autores, en la naturaleza, pero lo hace como concepto, en el sentido propuesto por Feuerbach – el otro pensador que faltaba en lo que aquí interesa -, donde el hombre deviene en la esencia de aquélla. De este modo, la mujer se sintetiza en esa idea abstracta y universal del hombre “general”, es decir, lo hace como género.

Por tanto la relación hombre-mujer, con Feuerbach, no es más que una relación del hombre con el hombre, donde la mujer se explica únicamente en la voluntad de vivir de la especie. Lo reproductivo se subsume así en lo genérico y el encuentro sexual no es más que la atracción entre dos sub-determinaciones abstractas, una masculina y otra femenina. Desde esta perspectiva, la identidad sexual no es más que un proceso estrictamente natural y el amor, como el erotismo, una forma de espiritualización de la sensualidad, “que dispone mejor a la mujer para la sumisión” (Nietzsche, 1882: 51); pues solo en esa “espiritualización”, cabe atisbar una cierta “ilusión de profundidad o personalidad en la mujer” (Nietzsche, 1985: 65)¹³.

el alma de la mujer es sólo la superficie, una película conmovedora e inquieta, pero en aguas poco profundas. El alma del hombre, por el contrario, es profunda; su río rugie en las cuevas subterráneas: la mujer adivina su fuerza pero no la entiende. (Nietzsche, 1983: 87)

Es cierto que el hombre abstracto de Feuerbach no pretende sustraerse a la naturaleza, sino identificarse con ella, forjándola. El hombre, dice Feuerbach, “nada puede sin la naturaleza; la naturaleza nada puede, o a lo menos nada espiritual, sin el hombre (...). La verdadera relación entre el espíritu y la naturaleza consiste en que ésta procura la materia y aquél la forma” (Feuerbach, 1975: 318)¹⁴; pero al fundamentar su existencia ontológica en aquélla, la mujer, subsumida en este esquema, sencillamente desaparece. A partir de ahora cuando el hombre, mejor dicho “los hombres” - que diría Lucien Febvre - digan nosotros, hablarán también de ellas.

Se termina de conjugar así, en distintos momentos, lo que podría considerarse otro reduccionismo ontológico, que junto a la ya atávica división cuasi ontológica de la realidad entre lo público y lo privado (Walby, 1990:20)¹⁵, reducen la existencia de la mujer a lo natural

¹³ En la misma línea habría de pronunciarse Schopenhauer; la mujer, escribe, “padece miopía intelectual que, por una especie de intuición, le permite ver de un modo penetrante las cosas próximas; pero su horizonte es muy pequeño y se le escapan las cosas lejanas”. (Schopenhauer, 1819:13).

¹⁴ Un planteamiento que, en cierta medida, no se sustrae a la concepción aristotélico-tomista que une cuerpo y espíritu. Sólo que ahora sujeto y objeto se potencian mutuamente evitando así la creación de mundos subjetivos o imaginarios divorciados de la realidad, como el de la religión, que se apuntala únicamente sobre el sujeto, para fundamenta la misma existencia ontológica de Dios.

¹⁵ Una división público/privado que siendo atávica adquiere un nuevo sentido a raíz de la modernidad. A partir de entonces el espacio privado se empieza a interpretar de dos

construyéndola, por una parte, a la actividad reproductiva y a la maternidad; y, por otra, desvalorizando su función sexual, que al ser puramente (proto) natural, léase salvaje y sin control, necesita regulación.

Es precisamente en este reduccionismo, que asimila las mujeres a la naturaleza (maternal y salvaje a la vez) y a los hombres a la cultura y a lo conceptual (Grosz, 1993:187), dónde se inspirarían todos los comportamientos que pretenden tratar a las mujeres como objetos, al no ser capaces de discernir en ellas un fin en sí mismo más allá de su vida física, lo que justificaría su relegación al espacio privado y no ya para el control externo de la reproducción, sino para la regulación de su libertad sexual. Un énfasis *regulatorio* que poblará el imaginario moderno y que estará orientado a controlar o reprimir el deseo sexual femenino.

4. Metafísica del desprecio: La mujer en el imaginario estético del siglo XX.

Por eso decimos que este esquema menospreciativo de la mujer es *metafísico*, porque se basa en una serie de absolutizaciones u ontologismos que, en una especie de co-potenciación mutua han terminado por impregnar el desarrollo del imaginario estético del siglo XX, al punto de que podríamos decir que todavía hoy no es fácil sustraerse a esta especie de tradición. Llama la atención, por ejemplo, como incluso parte de los feminismos de nuestro tiempo se sigan basando en cierta medida en esta concepción metafísica, que a la larga presupone tácitamente las tesis de un dominio masculino.

Pensar en una sexualidad ligada al dominio masculino y a la sumisión femenina, como sostienen, por ejemplo, buena parte de las posturas feministas abolicionistas de la prostitución, situando a esta como la peor forma de avasallamiento y cosificación de los cuerpos femeninos por el solo deseo masculino, es un ejemplo de este reduccionismo que no sólo simplifica la construcción sexual de la mujer, fiando su identidad a una idea de género – abstracta y universalizable – desvinculada de la singularidad de cada mujer, sino que descontextualiza¹⁶ el conocimiento sobre ellas, al alejarse de sus intereses y expectativas como sujetos realmente necesitados.

Esta visión ha sido criticada abiertamente por un sector de la epistemología y ontología feministas, que apuesta por una teoría del

maneras diferentes, aunque complementarias: Una más abstracta, como sistema de relaciones sociales que se articula con el capitalismo, la homofobia y el racismo; y otra más concreta, como forma de poder con estructuras muy definidas, entre las que destacan: (i) el modo de producción patriarcal; (ii) las relaciones patriarcales en el trabajo remunerado; (iii) las relaciones patriarcales dentro del Estado; (iv) la violencia para instaurar este sistema; (v) las relaciones patriarcales en las instituciones culturales; y (vi) las relaciones patriarcales en el marco de la sexualidad.

¹⁶ Que sigue fiando la construcción de la identidad sexual de la mujer a una definición marcada por la idea de género desvinculándola de cualquier dimensión ontológica, esto es, de su propia singularidad individual. Digamos que esta tendencia también se inscribe en la tradición filosófica cartesiana que descontextualiza el conocimiento, hasta el punto de que este puede llegar a existir de manera independiente de aquellos que propiciaron su producción.

conocimiento materialista no marxista en el sentido de considerar que el conocimiento siempre es generado como parte de la acción humana – nada se puede separar del contexto donde es producido -, y, en lo que aquí interesa, “de la experiencia de las mujeres” (Stanley & Wise, 1993: 191 y 228)¹⁷.

Cuando Simone de Beauvoir apunta en una de sus máximas más célebres - en la que sería su obra de referencia *El segundo Sexo* - que “no se nace mujer, sino que se llega a serlo” (Beauvoir, 1993: 148)..., no es demasiado ajena a este planteamiento metafísico. Huelga decir que cuando emplea las palabras “mujer” o “femenino”, no se está refiriendo a ningún arquetipo o esencia, sino al estado de la educación y de la moral, y que también parte de la idea de libertad como divisa máxima para escapar de los roles impuestos por aquéllas - que tienden siempre a la inevitabilidad porque se naturalizan – (Trigaud, 1990: 254).

Pero al negar la especificidad de cada mujer, léase aquí su propia singularidad, lo que se viene es a postergar su propia realización personal - que se dirime siempre en el acto de ser o existir -. Ello equivale a ignorar la praxis de las mujeres; es decir equivale, en cierta medida, a absolutizar, o lo que es lo mismo, a un nuevo esencialismo que se desentiende también de la realidad histórica de las mujeres, entendiendo aquí por realidad histórica la única realidad a la que tienen acceso como sujetos necesitados; y que se hipostasia en roles, normas o convenciones, innecesarias pero inevitables, pero que han sido y siguen tomadas desde la masculinidad.

La mujer es definida en términos de su relación con el hombre, luego ir más allá de estos estereotipos requiere renombrar las características de las mujeres, pero no términos de desviación o negación de la norma masculina, sino de respuesta humana a situaciones particulares. Al cabo masculinidad y feminidad han sido históricamente construidas. Es necesario hacer una ciencia social para las mujeres en vez de sobre las mujeres (como se hizo para los negros durante un tiempo y una vez transcurrida la moda sus problemas parecen haber sido olvidados). Una ciencia social que no se resigne ante el presente y busque cambiar el futuro. (Westkott, 1990: 59-62).

Con esto no se pretende desmerecer aquí la acción de ciertos feminismos, especialmente el liberal, decisiva en la recuperación de la voz de las mujeres; sin embargo, cabe preguntarse aquí, si en su búsqueda de las nuevas emancipaciones, que venían compitiendo desde el siglo XIX por acceder al espacio social conquistado por la burguesía patriarcal, consiguieron realmente, si se nos permite aquí la expresión, “secularizar” la realidad de este enfoque metafísico, conduciendo las reivindicaciones de la mujeres a universos ficticios en los que se omite su propia singularidad y en los que la idea de igualdad asume (sólo de manera superficial) la

¹⁷Con esto no se quiere decir que el conocimiento deba prescindir de nociones o conceptos, pues operamos con ellos en la medida en que somos, actuamos y conocemos. También somos sujetos cognoscentes. Podemos utilizar la abstracción para conocer la realidad concreta y así lo hacemos en todos los procesos empíricos, porque de otro modo no sabríamos enfrentar la complejidad (que siempre nos sobrepasa) de lo real. Pero una cosa es conocer y otra hipostasiar el alcance de estas representaciones de la experiencia.

inexistencia de un fundamento natural. Una idea de igualdad que revela, al fin, su carácter más convencional e histórico, porque se expresa en el orden de las palabras, pero que siguen siendo pronunciadas por otro sujeto metafísico, que se identifica con los hombres e igualmente se olvida de las mujeres.

Se confrontó, que no es poco, la ética del patriarcado (contrato sexual, domicilio, familia, etc.), pero no consiguieron desafectar unas formas de conocer, que seguirían profundamente marcadas, merced a la obra de estos autores, por ese tácito esencialismo que conducirá la liberación femenina hacia una especie de masculinización de la mujer, porque “lo mejor que hay en el varón parece haberse convertido en ellas — más allá de la diferencia de los sexos— en la encarnación del ideal” (Nietzsche, 1882: p.51), como diría el propio Nietzsche. En este sentido, y quizás solo en este, podría decirse aquí que la intuición nietzscheana anticipaba ya este destino.

6. Conclusiones: La filosofía alemana del decimonónico y la degradación de la imagen femenina.

En definitiva, en lo que venimos a insistir aquí es en el peso que estos reduccionismos adquirieron, especialmente a raíz de la filosofía de estos autores, en el diseño estético de un nuevo estereotipo femenino, que seguiría embozando, eso sí, de una manera mucho más sutil bajo el uso de imágenes, figuras, metáforas, símbolos o mitos, el mismo control patriarcal de la mujer, pero ahora no ya sólo a través de la educación y la moral; sino a través de las artes, esto es, de la cultura.

Digamos que el pensamiento de Schopenhauer, Nietzsche, Feuerbach, etc., logró generar una *buena prensa entre las élites intelectuales de principios del siglo XX*, léase aquí una tradición de respetabilidad, instalándose en el discurso y en el imaginario con pretensiones de inamovilidad y naturalidad, hasta el punto de que la llamada “modernidad vienesa”, esto es, la explosión cultural surgida durante el decimonónico en la capital del Imperio austro-húngaro, podría considerarse hoy el episodio más determinante en la revolución artística y filosófica que habría de venir en el siglo XX.

El hecho de que a Nietzsche se le considerase al principio como un simpatizante anarquista, facilitó su incursión entre la juventud intelectual de su época, muy desafecta y desencantada, haciendo brotar en ella “gestos iracundos y gritos de protesta, impulsando a los jóvenes, que se habían hecho un Nietzsche *‘para su uso’*, a una intensa labor” (Sobejano, 1967: 401). Pero es que además, por aquéllos años, la filosofía alemana era experta en crear respetabilidad, de modo que los conceptos o nociones por ella elaborados se beneficiaban de esa respetabilidad; nótese, por poner un ejemplo de esta respetabilidad, como se sincera Ramiro de Maeztu – por seguir con nuestros maestros del 98 – “confieso que Max Stirner, Schopenhauer y, sobre todo, Federico Nietzsche, dirigiendo sus lógicas hacia el instinto, nos han enseñado el derrotero” (Sobejano, 1967 : 402).

La filosofía de estos autores sirvió, por tanto, de fundamento y aglutinante para no pocos escritores y artistas en el desarrollo de sus creaciones, al punto de subyugarlas con representaciones que acabarían hipostasiando la experiencia. La mujer, un tema recurrente en ellas, no sería una excepción, de modo que, poco a poco, se fue aquilatando, en un contexto en el que las nuevas emancipaciones de la mujer pugnaban por salir, la semilla para una nueva imagen estética de la mujer más degradada, si cabe, porque ahora se apuntalaba no ya sólo sobre la inferioridad, como legado del pensamiento medieval y en base a su supuesta comunión salvaje con la naturaleza, sino, en lo que es peor, en la injusticia. “La injusticia es el vicio fundamental de la naturaleza femenina, dirá Schopenhauer” (Godet, 1918: 391); “ (...) como si una mujer sin piedad no fuera para un hombre profundo y ateo algo completamente repugnante o ridículo”, dirá Nietzsche (Nietzsche, 2012: p. 129). Es fácil deducir que con este tipo de representaciones que vinculaban la mujer a la injusticia, se pretendía proyectar, ni más ni menos, que una concepción social todavía más menospreciativa de las voces que ya pugnaban con fuerza por traspasar los papeles de género definidos por la moral y la cultura patriarcales¹⁸.

6.1 La filosofía alemana y el nacimiento de la femme fatale como nuevo estereotipo narrativo de lo femenino.

Así las cosas, cerrando el decimonónico, injusticia o inferioridad se proyectan estéticamente por todo el imaginario, facilitando una transición entre el mundo de las artes y la vida cotidiana¹⁹, consolidando una puesta en escena que *dispone* el lugar desde donde se piensa y se sitúa a la mujer en el mundo social y se *nominan* los elementos de su realidad, representada en la pasividad o en la injusticia, narrándola a través de las artes, especialmente de la literatura, y más tarde del cine y la publicidad.

Hay que tener cuenta, además, la convergencia de esta filosofía con la irrupción de movimientos artísticos como el esteticismo, el decadentismo o el simbolismo, con su apetencia extravagante por los temas prohibidos o las experiencias extremas y la sublimación del valor de la imagen como la única forma de captar la sensación. Véase sino como se pronuncia el

¹⁸ No en vano, podemos decir que, si todos somos sujetos de realidades, también las valoramos; y al hacerlo participamos de una determinada concepción (estética e ideológica) del mundo, ordenando nuestras acciones conforme a principios (léase aquí, si se quiere, tablas de valor). Que una acción sea justa o no dependerá, por tanto, de esos principios y de las relaciones derivadas de nuestros juicios sobre los resultados de nuestra condición histórica.

¹⁹ Al cabo realidad y estética van de la mano y se nutren recíprocamente. La primera inspira a la segunda y las artes tienen el poder de contarla y explicarla. La realidad se hace y la literatura (por poner un ejemplo) la dice a través del poder per-formativo de las palabras y al hacerlo, la afecta y la explica, representándola en el imaginario. El arte, como apuntan Berger, P & Luckmann, T (en *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979), es un constructor endémico de sistemas de significados. Las percepciones estéticas, como las culturales, se incorporan al imaginario colectivo, colonizándolo llegando a condicionar las experiencias individuales de todos los sujetos que lo habitan.

mismo Azorín, por seguir de cerca a nuestras letras, para quien la imagen no es sino la forma “de fijar sobre el lienzo o el papel la sensación”: La imagen “es la única realidad, la única fuente de vida y de sabiduría. Y así, este perro joven e ingenuo, que no ha leído a Troyano; este perro sin noción del tiempo, sin sospechas de la inmanencia o trascendencia de la causa primera, es más sabio que Aristóteles, Spinoza y Kant, (...) los tres juntos” (Azorín, 1959: 920).

Luego será sobre ella, sobre la imagen, donde se apuntalará la literatura como conciencia crítica de su época, frente a los valores de una sociedad tradicional que comienzan a desvanecerse. La imagen se convierte así en el aliviadero revolucionario donde la creación y el pensamiento comienzan a emanciparse del estado de naturaleza; y la femineidad será la clave de bóveda sobre la que se apunte el nuevo orden estético. La imagen se auto-celebra así misma en una especie de sortilegio desesperado frente al derrumbadero de los viejos valores sociales; y la mujer será el estereotipo soñado con el que la filosofía y las artes sondearán y explicarán la naturaleza humana. Desde la *Julia* o la *nueva Eloísa* de Rousseau apurando el XXVIII (y que luego replicaría en *Sofía* en *El Emilio* ..)²⁰, donde divaga acerca del sometimiento de la mujer a la naturaleza y a las convenciones sociales definidas por los hombres, se evocará a la mujer como un símbolo que imanta y dinamiza a lo masculino; al que hay que imitar pero al que también temer. Veamos sino como se explaya, en lo que aquí interesa, el propio Rousseau a través de *Sain-Preux*, en la nueva Eloísa. Desde entonces los grandes maestros, Goethe, Blazac, Baudelaire, Strauss, el propio Wagner, Dickens, Flaubert, Wilde, Zola ..., seguirán su camino en sus recreaciones.

6.2. La evolución de la representación femenina en el siglo XIX

El hecho es que, avanzado ya el decimonónico, merced a la influencia de la filosofía alemana, especialmente de Nietzsche y Schopenhauer, y del esteticismo imperante se transita rápidamente de la mistificación de la mujer representada en la doncella idealizada, frágil, pasiva, inocente y pura, como los retratos ensimismados, misteriosos y frágiles de *Edward Burne Jones*, pero también amante y esposa (como la Beata Beatrix que representara *Dante Gabriel Rosetti*)²¹ a la imagen de la

²⁰ Y que Rousseau escribiría en 1761 en el Ermitage del castillo de la Chevrette de Paris como invitado de madame d'Épinay; Al igual que su homónima medieval, Eloísa y Abelardo, la trama discurre en torno al amor imposible entre Julia d'Étange, naturalista y erudita, y su preceptor pobre, Saint Preux. El desenlace, como no podía ser de otro modo, se consuma con la muerte de Julia antes de que esta llegue a confesar el carácter quimérico del amor espiritual.

²¹ Uno de los pintores y poetas más célebres del simbolismo inglés, que recibió su nombre por ser precisamente el hijo del traductor de la obra de Dante a la lengua inglesa. En sus lienzos representaría perfectamente el ideal de la pasividad femenina. Sus protagonistas serán mujeres espirituales e inocentes, estáticas, con el pelo suelto y que no se comunican. Por ejemplo, la canción de las siete torres (1857) se inspira en la poesía medieval y sus personajes presentan formas arquetípicas. Una mujer canta, melancólica y sin sonreír, refugiada en su mundo interior, mientras un hombre la escucha absorto. Sin embargo, el propio *Rosetti* tampoco podría sustraerse a esta evolución hacia la mujer fatal,

femme fatale; una mujer peligrosa, superior a los hombres pero cruel, hedonista y, sobre todo, injusta; una mujer sin piedad que representa la injusticia en su formato más elevado.

Así, en poco tiempo, de la recreación idealizada de la mujer virginal, de cabello lacio y expresión pura, la literatura se abre a mujeres hasta entonces inéditas: a la mujer obrera, como la lavandera *Gervaise* de *La Taberna* de Zola; a las madres solteras como la *Fantine* que Victor Hugo recrea en los *Miserables* o la *Germinie Lacerteux* de los hermanos Goncourt; o a las prostitutas de vida ligera o criminal como en *La Ramera Elisa* también de un Goncourt; pero también se abrirá a la sublimación dionisiaca o “a las expresiones libidinosas del voyeurismo literario” (Trigaud, 1990: 254).

Ahí están *Madame Bovary*, *Janes Eyre*, *Anna Karenina*, Ana Ozores - la protagonista de *La Regenta* - de Clarín, la flaneuse de Baudelaire etc) que recrean personajes femeninos singulares para su tiempo, porque están ya marcados por una femineidad insólita para la época y que pugna con fuerza por salir; son inspiradores porque se desmarcan del arquetipo femenino de su tiempo; ahora tienen un rostro propio y toman la iniciativa; son inteligentes y ya no mienten como los representaba hasta entonces la dramaturgia, como, por ejemplo, en *Mojigata* de Moratín; ahora ceden a sus pasiones con naturalidad y desparpajo, pero como siguen estando descritos bajo la misma mirada masculina, que los escruta con temor, son reprendidos con un final trágico; hasta llegar a ese otro tipo femenino basado, no ya en el miedo o la inferioridad, sino en la injusticia y en el terror, en su sentido más nietzscheano: la mujer *Vamp*, a la *Nana* de Zola, que a la postre popularizaría el cine²² como la *femme fatale* y que acabaría siendo un icono en el imaginario estético del siglo XX.

6.3. Representaciones icónicas de la femme fatale en la pintura y la literatura y su influencia en la percepción contemporánea de la feminidad

Pero, el rostro de la *femme fatale* ya se venía representando, mucho antes de que lo hiciera el cine, en la iconografía de la época, hasta el punto de convertirse en el tema de referencia entre las élites artísticas del *fin-de-siècle*. Ahora sus rasgos van mucho más allá del rostro femenino que representara Flaubert en *Madame Bovary* o el de Dumas en la *Dama de las Camelias* o el de *Thérèse Desqueyroux* de Mauriac. Es tan bello como ellas y tan inteligente como la *Janes Eyre* de las hermanas Brontë o la *Violetta Valéry* de la *Traviata* de Verdi; pero además es malvada, como las mujeres crueles que recogen las escrituras (Eva, Lilith, Dalila y Salomé) o que recrea la propia mitología clásica como *Clitemnestra* (uno de los mitos

llegando a retratarla mas tarde, utilizando a su esposa y musa Elizabeth Siddal, como prototipo de aquella.

²²Acerca de la evolución del concepto de femme fatale, especialmente en el cine, es interesante la obra de Keeseey, P., *Vamps: An Illustrated History of the Femme Fatale*, San Francisco, Cleis Press, 1997; También son muy ilustrativas las páginas de Sánchez Verdejo, F., “Breve análisis de la figura de la femme fatale en el cine”, en *Orisos. Revista de investigación y divulgación cultural*, nº 2, 2013, pp. 351-386.

más antiguos que explotan la ginecocracia o el pasaje de Filóstrato sobre *Menipo y la Empusa* acerca del amor frustrado entre un mortal y una mujer sobrenatural²³); sólo que ahora es más sofisticada y licenciosa, más fetichista y artificial (amante estéril) que desafía a la mujer natural (esposa y madre); se asemeja a los ángeles negros de Baudelaire en las *Flores del Mal, una selección de poemas que sería censurada en Francia y publicada en Bélgica*, o a las *Diabólicas* de Jules Barbey d'Aurevill²⁴.

La mujer fatal, incluso, será representada en la pintura y lo hará de mil formas por muchos pintores de toda Europa: Jean Delville, Franz von Stuck, Ferdinand Khnopff, Toorop, E. Munch, Gustav Mossa (Elle, Mary The Magdala, etc). Pero de todos ellos, serían Felicien Rops y el ilustrador austriaco Alfred Kubin los más provocadores, autores de las ilustraciones más transgresoras de la bohemia *noir* de la época; la *bohème* del ocultista Péladan, del vanguardista Mallarmé o el poeta *asesino* Verlaine²⁵.

Alfred Kubin representará como pocos esta imagen terrorífica de la mujer en sus ilustraciones. Como en los Caprichos de Goya, aprovechara la imagen de la mujer para relacionarla simbólicamente con la depravación, la muerte y la oscuridad. En unas la presenta como devoradora de su compañero sexual; en *Madre Naturaleza* (1900), por ejemplo, retrata a una enorme mujer tumbada en el bosque mientras permanece abierta de piernas, ofreciendo su sexo como un lugar oscuro en el que abismarse; o en *La Araña* (1901), representa a varias parejas copulando sobre una tela de araña mientras una araña enorme extiende sus tentáculos para apoderarse del macho y devorarlo; en otras la representa como un ser sensual, pero lascivo y peligroso como en *Astarte* en 1913; y en otras la entroniza como un verdugo cruel, como en *La dama sobre el caballo* (1901), en *El día de la matanza* (1902) o en *El destino del hombre* (1903), donde siempre una mujer hermosa e imponente ajusticia y da buena cuenta de un puñado de hombres.

Rops irá todavía más lejos, llevará su pintura a unos territorios de provocación insólitos hasta entonces. Ni que decir tiene que su obra fue siempre censurada, y unió fuerzas con otro de los grandes poetas de su tiempo, su amigo Baudelaire. Es suya la portada de *Les Épaves* (Los naufragios), una selección de poemas de *Las flores del mal*, que Baudelaire

²³ En la *Vida de Apolonio de Tiana Filostrato* (160-249) narra como una *Empusa* toma forma humana para seducir a un joven estudiante de filosofía, Menipo. Por suerte, Apolonio se ocupa de desenmascararla a tiempo y ella acaba admitiendo que se dedica a cebar a jóvenes ardientes e ingenuos para, después de relacionarse sexualmente con ellos, apurar su sangre y devorarlos. Ese episodio de la *Vida de Apolonio*, conocido como la novia de Corinto, inspiró a John Keats, en uno de sus poemas más conocidos: *Lamia*.

²⁴ La obra quizás más significativa de Jules Barbey d'Aurevill, amigo de Balzac y Baudelaire, e inspirador, entre otros, de León Bloy. Se publicó 1874. Se trata de una obra de seis relatos heterogéneos donde las mujeres asumen el eje de la trama, pero lo hacen como adúlteras o asesinas; duquesas convertidas en vengativas prostitutas. Como llegaría a decir el propio autor: "son historias reales de este tiempo de progreso y civilización tan deliciosas, tan divinas, que, cuando uno se propone describirlas, parece siempre que el Diablo las ha dictado".

²⁵ Con este sobrenombre se le conocería tras disparar a bocajarro dos veces a su amante, el joven poeta Rimbaud.

publicaría en 1866, y qué constituye ya toda una metáfora de este feminicidio estético de la mujer²⁶. En Rops, las mujeres aparecen junto al Diablo y las prostitutas se convierten en ninfas sagradas, como una metáfora de la toma del poder por parte de la mujer. La mujer que toma el poder deviene así en mercenaria de la oscuridad. La mujer satánica, cuyo eco se retrotrae a la rispidez de los tribunales penales medievales frente a la brujería, ya no recibe el castigo; ahora sencillamente toma el poder. Incluso el mismo Huysmans, el exponente más refinado del decadentismo afirmarían que Rops era uno de los artistas más extraordinarios de todos los tiempos al reflejar sobre sus lienzos los supernaturales aspectos de la perversidad.

En todos estos ejemplos (hay muchos más) la muerte, el terror o el abismo representan aquí que el poder culminante ejercido por una mujer, tiene sólo un fin: su propia realización individual, pero a costa de la vida del otro al que sacrifica en post de sí misma; en ella ya no hay ya abnegación como en la *femme fragile*. Este podría ser el punto extremo y culminante de un poder sobrenatural, que ahora sintetiza la belleza y las cualidades que tradicionalmente el patriarcado había reservado a lo masculino. La *femme fatale* es tan inteligente y poderosa como el mejor de los varones, pero es en su belleza y sexualidad, hechizante y fría, donde radica la fuente de su poder; ahora la mujer es la “diosa de la carne, ... la reina del pecado” (Campbell, 1976: 123); un poder que va asociado ahora a la ruptura de los límites estables y aceptados, que les han sido dados (Schopenhauer) merced a su relación armoniosa con el hombre. Por eso es subversivo. La mujer es par, el hombre impar; la mujer es inacción, el hombre acción, la mujer precisa de él porque la completa, lo impar es bueno, el par malo. Tal ha sido el razonamiento de los pitagóricos y sobre él se ha asentado la civilización occidental” (Heilbrun, 1988: 46).

Desde esta mirada, que acabaría colonizando el imaginario, la independencia de una mujer será subversiva o no será. Y es que este tipo de mujer independiente, que se aleja de la maternidad y que utiliza su sexualidad como reclamo para sus objetivos²⁷, es mala madre (la representación de lo femenino con la esterilidad será característica del arte finesecular), seduce, juega y asesina como en los personajes que recrea Gautier en *La morte Amoureuse* (1836) y en *Une Nuit de Cléopâtre* (1845) o Flaubert en *Salambó* (1862), pero también, como representará más tarde el cine, trasnocha, bebe, fuma, miente, chantajea y transige con el adulterio.

Empero, ahora la ginecocracia se representa de una manera muy distinta. El hombre fenece a los pies del verdugo femenino que le hace expiar su orgullo. Esta es, sin duda, la moraleja que apareja la irrupción de estos ángeles negros, anunciando las consecuencias de la Ginecocracia

²⁶ Basta con reparar en algunos de sus poemas: Las mujeres malditas – Delphine e Hippolyte; la metamorfosis del vampiro, el monstruo, sobre los comienzos de Anna Boschetti, etc....

²⁷ V. en este sentido a Entzminger B., *The Belle Gane Bad*, Louisiana State U.P., Louisiana, 2002; Cfr., también a Hom y Pringle, "Introduction", en Pierre L. Hom & Mary Beth Pringle (eds.) *The Image of the Prostitute in Modern Literature*. Nueva York: Ungar, 1984.

que vendrá, marcada por la injusticia en su más alto grado, a través del máximo desequilibrio que se puede establecer entre el hombre y la mujer. Pero esta inversión del equilibrio que anticipa esa ginecocracia, también se construye en detrimento de la mujer; frente a una andrococracia, representada en la moral y los valores sociales en vigor – y que se identifica de acuerdo con lo bueno y lo verdadero –, la ginecocracia que será, la que se abre paso en el imaginario merced a este tipo de recreaciones o representaciones estéticas, se funda en el exceso y en la injusticia, es decir, en la *pleonexía*, pero en su sentido más germinal, en el de la ciudad enferma de Glaucón.

Será precisamente el cine el que se encargará de popularizar de manera magistral este arquetipo, inspirándose precisamente en esta literatura finisecular; y lo haría desde sus primeros fueros, ya en el cine mudo, alimentando una imagen de mujer erótica y fetichista, que ya se incrustaría en la iconografía de la época. La actriz Theda Bara fue la primera. En sus principales papeles *Carmen* (1915), *Cleopatra* (1917), *Salomé* (1918), *Madame Dubarry* (1918), *The Tiger Woman* (1917), *Camille* (1917). Theda Bara fue el exponente iconográfico de un nuevo tipo de mujer, más erótica y fetichista, inteligente y despiadada. Fue precisamente esta actriz quien llevó al cine el término *vamp*, en 1915 en *A Fool There Was*, en la producción cinematográfica basado en la pieza homónima Broadway de Porter Emerson Browne, que se inspiraba a su vez en el poema de Kipling²⁸.

Pero sería con Greta Garbo, en los albores del cine negro, cuando las representaciones de la *femme fatale* comenzarían a ocupar un lugar privilegiado en la historia del cine, dejando a un lado la versión vampírica, casi caricaturesca, del cine mudo (Higashi, 1978: 75)., para pasar a ser un personaje realmente fascinante²⁹. A la Garbo le seguirán Marlene Dietrich en el *Ángel Azul* (1930), Barbara Stanwyck en *Perdición* (1944) Joan Bennett en *Perversidad* (1945), Gloria Swanson en *Crepúsculo de los Dioses* (1950) Gloria Grahane en *Deseos Humanos* (1954) Angelica Houston en *Los timadores* (1990) Sharon Stone en *Instinto Básico* (1992) Nicole Kidman en *Malicia* (1993) Kim Basinger en *L. A. Confidencial* (1997), etc.

Desde entonces, se esboza un nuevo tipo de mujer, de actitud libre e independiente, pero reprochable, que compartirá el imaginario estético

²⁸ Aunque hay que decir que fue otro largometraje, el primero en inspirarse en el poema de Kipling y en presentar el concepto de la mujer fatal: *The Vampire of the Desert* (1913). Pero fue Theda Bara quien realmente lo popularizó; y lo hizo dentro y fuera de la gran pantalla merced al relato que sobre ella se diseñó *ad hoc* por los estudios de la Fox, con el propósito de mitificar aún más este icono de mujer que ya comenzaba a popularizarse en el imaginario de la época, en un momento en que las jóvenes soñaban con emanciparse.

²⁹ El período más interesante en la historia del cine, en lo que aquí nos interesa, fue durante la época dorada del cine negro en los años cuarenta. Sin embargo, la precursora de este arquetipo procede de las costumbres sociales victorianas. A diferencia del cine negro, esta mujer perteneciente a la era del cine mudo no era abiertamente criminal y carecía de la sofisticación que le procuraría el cine negro. Como señala la palabra *Vamp*, las mujeres peligrosas de la era del cine mudo eran fundamentalmente parásitos, debilitando y drenando a su presa de manera sutil.

del siglo XX junto a la *femme fragile*, ocupando en él también un lugar. A partir de entonces, ambos modelos perduraran hasta nuestros días, coexistiendo en la memoria común, en los subconscientes colectivos, incluso hasta en los sobreentendidos de cada generación. Pocas mujeres han podido sustraerse a ese esquema binario de dominio que o las esconde o las supedita - a través del miedo - al relacionar sus anhelos de independencia moral y sexual con el peligro o la injusticia.

Pero esta lógica bivalente³⁰ es también *antagónica*, tanto que toda diferencia entre ambos tipos de mujer deviene en una oposición absoluta e irreconciliable. Así, por medio de esta lógica clasificadora y maniquea, que asume como divisa cognitiva básica la relación buena/mala, amiga/enemiga, verdadera/falsa, la confrontación *femme fragile/femme fatale* se desplegará más allá del plano estético y formal hasta llegar a colonizar éticamente el ámbito de la praxis; de modo que ahora no sólo se tratará del bien o del mal, en una confrontación metafísica interminable, sino que irrumpirá en los lugares donde las mujeres viven y se desarrollan como sujetos necesitados, disponiendo en qué lugar debe situarse cada una, de tal suerte que ninguna podrá ocupar otro simultáneamente, siendo ese y sólo ese el lugar que ocupe³¹; pues los hombres, como ha señalado Deborah Cameron, sólo pueden ser hombres si las mujeres pueden ser mujeres sin ningún tipo de ambigüedad, es decir, si estas los sitúan o los excluyen del centro de sus vidas.

A partir de ahora la disyunción “y” desaparece dando paso solo a la de la “o”, de modo que ser mujer se convierte en una estrategia de confrontación, en una suerte de dicotomía interminable, entre dos modelos opuestos (*femme fragile/femme fatale*) que rompe la secuencia natural de la vida de las mujeres, a las encasillarlas en uno u otro, aislándolas y enfrentándolas entre sí (Amorós, 1997: 243).

8. Referencias Bibliográficas:

- ALLEN, Virginia., *The Femme Fatale: Erotic icon*, New York, The Whitson Publishing Company, 1983.
- AZORIN, *Obras completas*, Vol. I, Madrid, 1959.
- BAROJA, Pío., “*Divagaciones apasionadas*”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1946-51.
- BEAUVOIR, Simon., *The Second Sex* (Trad. & ed. Parshley H. M), Knopf, New York, 1993.
- BERGE, Peter & LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979.

³⁰ Que la lógica, en la forma que se ha concebido tradicionalmente, sólo admite dos valores de verdad lo atestigua el mismo Wittgenstein cuando en el aforismo 2.21 afirma: “La figura concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa” (Wittgenstein, 2000: 27).

³¹ Por aquello que ya advertía el aforismo escolástico de que no se debe lo que no se puede (*Ad impossibilia nemo tenetur*)

- BOAVENTURA, Sousa., *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- BURGOS Elvira., *Dioniso en la Filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993.
- BURGOS Elvira., en "Afirmando las diferencias. El feminismo de Nietzsche", en *Asparkia*, XI, 2000.
- CAMERON, Deborah., *Feminism and Linguistic Theory*, London, Macmillan, 1985
- CAMPBELL, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, Princeton U. P. , 1976.
- CANETTI, Elías., *Masa y Poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 2000.
- ENTZMINGER Betina, *The Belle Gane Bad*, Louisiana State U.P., Louisiana, 2002;
- DERRIDA Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- DIJKSTRA, Bram, *Dols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin de Siecle Culture*, Oxford., O. U. P. 1986.
- DOTTIN, Mireille, *La Mujer Fatal (según ellos)*, Buenos Aires, Ed. La Flor, 1996.
- DUBY, George & PERROT Michele, "Escribir la historia de las mujeres", en *Historia de las mujeres*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994
- ERRÁZURIZ, Pilar, *Misoginia Romántica, Psicoanálisis y Subjetividad femenina*, Zaragoza, PUZ: Prensa Universitaria de Zaragoza, 2012.
- FEUERBACH, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1975
- GAUTHIER, Marie, Tesis Doctoral titulada *Les sociétés cantantes au XIX siècle (Chanson et sociabilité)*; defendida en 1989 bajo la dirección de Maurice Agulhon Se puede consultar en <https://www.theses.fr/1989PA010619>;
- GILBERT, Sandra & GUBAR, Susan, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale U. P, 1984
- GROSZ, Elizabeth, "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason", en Alcoff, L & Potter, E., (eds.), *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, 1993.
- GOLDEN, Eve, *Vamp: The Rise and Fall of Theda Bara*, Emprise Publishing, New York, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *El Orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999.
- HEILBRUN, Carolyn, *Writing a Woman Life*, New York, Ballantine Books, 1988.
- HGASHI, Summiko, *Virgins, Vamps and Flappers: The American Silent Movie Heroine*, Montreal, Eden Press Women's Publications Inc., 1978.
- HOM, Pierre & BETH Mary, *The Image of the Prostitute in Modern Literature*, Nueva York, Ungar, 1984.
- KEESEY, Pam, *Vamps: An Illustrated History of the Femme Fatale*, San Francisco, Cleis Press, 1997.
- KOFMAN, Sarah. "La question des femmes: une impasse pour les philosophes", en *Les Cahiers du Grif*, n°46, Paris, 1992.
- KOFMAN, Sarah., *Explosion I. De l' "Ecce Homo" de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1992
- KOFMAN, Sarah., *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris, Gallilée, 1993

- MAEZTU, Ramiro, *Hacia otra España*, Ediciones Rialp, Madrid, 1967.
- MORATIN, Leandro, *El sí de las niñas*, Madrid, Cátedra, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1983.
- NIETZSCHE, Friedrich., *El ócaso de los ídolos*, Ediciones BUSMA, Madrid, 1985
- NIETZSCHE, Friedrich. *Masculin, féminin. Présentation et choix de textes de Didier Raymond*. Editions du Rocher 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich., *La Gaya Ciencia*, 1882.
<https://www.guao.org/sites/default/files/biblioteca/La%20gaya%20ciencia%20.pdf>
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, 2012. Versión Kindle
- ROJAS, Lorena, *Lo femenino detrás del poder: Aspasia de Mileto*, en Cuadernos UCAB, n 7, 2009.
- SALINAS, Pedro., “El concepto de generación literaria aplicado a la del 98”, en *Literatura española. Siglo XX*, Madrid, 1970.
- SANCHEZ, Francisco, “Breve análisis de la figura de la femme fatale en el cine”, en *Orisos. Revista de investigación y divulgación cultural*, nº 2, 2013.
- SAVIGNANO, Ángel, *El 98 y la filosofía europea*, en Anuario Filosófico, nº 31, 1998.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipómene, II*, Madrid, Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte (trad. a cargo de López White)*, en [www. Schopenhauer-web.org](http://www.Schopenhauer-web.org), 2008.
- SIMON, Elena., *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*, Madrid, Narcea, 1999
- SHOWALTER Elaine, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siecle*. Nueva York: Penguin, 1990.
- SOBEJANO, Gonzalo, *Nietzsche en España*, Ed. Gredos, Madrid, 1967
- TRIGAUD, Jean Marie, *Persona ou la justice au double visage*, Studio Editoriale di Cultura, 1990.
- TRUDGILL, Eric *Madonnas and Magdalens: The Origins and Development of Victorian Sexual Attitudes*, Londres, Heinemann Ltd, 1976,
- WITTGENSTEIN Ludwing, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Violencia estructural contra las niñas desde una mirada coeducativa: Estrategias para una educación feminista dentro y fuera de las aulas

Structural violence against girls from a coeducational perspective: Strategies for feminist education inside and outside the classroom

Gema Otero-Gutiérrez

Universidad Pablo de Olavide

gotegut@alu.upo.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3270-4155>

Fecha de recepción: 21/06/2023

Fecha de evaluación: 18/07/2023

Fecha de aceptación: 11/09/2023

Resumen

La violencia estructural contra las mujeres forma parte de la vida cotidiana de las niñas. La socialización sigue normalizando discursos, narrativas, prácticas e imaginarios machistas con las que niñas y niños conviven en su día a día. La misoginia sigue vigente, porque el discurso patriarcal de la inferioridad de las mujeres está interiorizado en todos los ámbitos de nuestro sistema. Nacer niña es una premisa para sufrir opresión y violencia estructural en cualquier rincón del mundo. Una educación feminista es clave para la identificación y la conceptualización de los malestares de género, que son claros indicadores de una opresión continua que sufren niñas y mujeres. Desde la Coeducación se articulan estrategias para la emancipación y la humanización que el patriarcado arrebató a las niñas. En este artículo se facilitan claves coeducativas para promover una cultura feminista desde la infancia, dentro y fuera de las aulas.

Palabras clave: Socialización, niñas, opresión, misoginia, violencia estructural contra mujeres, coeducación.

Abstract

Structural violence against women is part of girls' daily lives. Socialization continues to normalize sexist discourses, narratives, practices and imaginaries which girls and boys live with on a day-to-day basis. Misogyny is still prevailing because the patriarchal discourse of the inferiority of women is internalized in all areas of our system. Being born as a girl is a

prerequisite for oppression and structural violence in any corner of the world. A feminist education is key to the identification and conceptualization of gender malaise which are clear indicators of a continuous oppression suffered by girls and women. Coeducation strategies are articulated in order to ease emancipation and humanization that patriarchy snatches from girls. This article provides coeducational keys to promote a feminist culture from childhood, inside and outside the classroom.

Keywords: Socialization, girls, oppression, misogyny, structural violence against women, coeducation.

Introducción

En el presente artículo se analiza la raíz de la violencia contra las niñas desde una perspectiva coeducativa y se aportan algunas reflexiones y estrategias para una educación feminista desde los primeros años de vida. La violencia estructural contra las mujeres y las niñas a nivel global es objeto de estudio desde las investigaciones feministas, ya que identificar, conceptualizar y analizar los dispositivos estructurales (materiales y simbólicos) que sostienen el sistema patriarcal es indispensable para su prevención y erradicación. En el último informe sobre Normas Sociales de Género (2023), que ha publicado el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), se alerta del desmantelamiento de los derechos de las mujeres en muchas partes del mundo. En dicho estudio se refleja que un 25% de la población justifica que un hombre ejerza la violencia contra una mujer dentro de una relación de pareja. En torno a 9 de cada 10 hombres y mujeres mantienen prejuicios contra las mujeres, por lo que los sesgos de género siguen siendo un obstáculo para el avance de la igualdad. Entre sus recomendaciones, en el informe se apuesta por una educación que facilite la transformación de actitudes de las personas, políticas y legislaciones que reconozcan los derechos de las mujeres en todos los ámbitos. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS) en su informe sobre Violencia contra la Mujer (2021), las estimaciones en todo el mundo muestran una prevalencia de la violencia contra las mujeres que se mantiene en los últimos 10 años, *“con 1 de cada 3 mujeres sometidas a violencia física o sexual al menos una vez en su vida”*.

Si analizamos la situación de las mujeres en España, según los datos aportados por el Observatorio contra la Violencia Doméstica y de Género del CGPJ, en su informe trimestral sobre Violencia de Género, los casos de violencia de género crecieron un 11,54% en el primer trimestre de 2023. Si los comparamos con el año anterior, se interpusieron 46.327 denuncias y 116 víctimas menores de edad tuteladas tuvieron que ser protegidas de sus agresores. En la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer de 2019, realizada por la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género, se estima que el 57,3% de las adolescentes y mujeres de dieciséis años en adelante han sufrido violencia por el hecho de ser mujeres. En torno a 11.688.411 mujeres han sufrido violencia machista a lo largo de su vida. Hablamos de niñas y mujeres que verbalizan la violencia

que han sufrido porque la identifican como tal, pero la violencia material y simbólica contra las mujeres puede manifestarse de formas muy sutiles hasta el punto de normalizarse y no detectarse. La normalización es una estrategia de invisibilidad que permite la no identificación de la violencia estructural que todas las mujeres sufren por razón de sexo. Cuando se cuantifica la violencia que se ejerce contra mujeres y niñas solo se evidencia la punta de un iceberg de dimensiones difíciles de medir.

Si nos detenemos a analizar la percepción de la violencia contra las mujeres entre la población adolescente, según el Barómetro Juventud y Género. Identidades, representaciones y experiencias en una realidad social compleja, realizado por el Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud en 2021, *“nos encontramos con que 1 de cada 5 adolescentes y jóvenes varones de 15 a 29 años cree que la violencia de género no existe y que es solo un «invento ideológico»*”. Negar la realidad de la violencia hacia las mujeres es una estrategia patriarcal para minimizar un problema estructural que debería ser una prioridad en la agenda política y social de todos los gobiernos.

Cuando hablamos de violencia estructural contra mujeres y niñas nos referimos a una cultura patriarcal que tiene entre sus pilares la devaluación simbólica y material de las mujeres (Lerner, 1990). El discurso patriarcal de la inferioridad de las mujeres sigue vigente y es la base ideológica para su subordinación (Caballé, 2019; Cobo, 1995). Nacer niña en cualquier lugar del mundo es una premisa para sufrir violencia por razón de sexo, la intensidad de esa violencia puede cambiar, pero la raíz es la misma. Tal y como reconoce el Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica (2011); *“la violencia contra las mujeres es una manifestación de desequilibrio histórico entre la mujer y el hombre que ha llevado a la dominación y a la discriminación de la mujer por el hombre, privando así a la mujer de su plena emancipación”*. En dicho convenio también se reconoce la naturaleza estructural de la violencia contra las mujeres a nivel global y en todas sus formas (acoso sexual, crímenes de honor, mutilaciones genitales...). La violencia que los hombres ejercen contra las mujeres es estructural, no casuística. La desigualdad estructural entre mujeres y hombres mantiene una jerarquía sexual que afecta al acceso de los recursos y la toma de poder en una cultura androcéntrica que oculta y desvaloriza el legado de las mujeres (Nuño, 2019; Ruiz, 2017; Subirats, 2021). Una sociedad que invisibiliza, menosprecia, explota, violenta y oprime a más del 51% de su población, es una sociedad abocada al fracaso.

1. Coeducación y emancipación de las mujeres desde la infancia

En un contexto global de deshumanización y mercantilización de las mujeres (Cobo, 2020), no paran de generarse estructuras patriarcales que afianzan la sujeción de niñas y mujeres. El sistema patriarcal se nutre de la explotación emocional, laboral, sexual y reproductiva (Jeffreys, 2011; Torrado y González, 2014; De Miguel, 2016; Díaz-Aguado, 2016; Ranea-Triviño, 2020), de millones de mujeres y niñas en todo el mundo. La

socialización diferenciada y asimétrica es una herramienta perfecta para adormecer a las mujeres. Las niñas son socializadas en una feminidad que las expropia de su propio yo (Mackinnon, 1995) y en unos valores femeninos patriarcales (Amorós, 1991) que favorecen el aprendizaje de la sumisión (Subirats, 2021). El acatamiento de las normas sociales, la no violencia, la docilidad (Millet, 1970), la ley del agrado (Valcárcel, 2019), la vigilancia corporal (Walter, 2010), el imperativo de la belleza y la perfección (Wolf, 2020), el aprendizaje del amor como renuncia a cualquier proyecto vital que no sea ser *cuerpo para otros* (Basaglia, 1983) y *seres de otros* (Lagarde, 2012) o la asunción del trabajo doméstico y de cuidados como *lugar natural* en el mundo, forman parte del itinerario socializador de las niñas desde que nacen. No podemos perder de vista, que muchas niñas pueden tener la oportunidad de recibir mensajes emancipatorios en su entorno, más o menos inmediato, pero convivirán con idearios, narrativas, relatos y prácticas patriarcales de forma masiva y reiterativa que interiorizan desde que son muy pequeñas. Agentes sociales como las nuevas Tecnologías de la Relación, Información y Comunicación (TRICS) (Gabelas et al, 2012) se han convertido en generadores masivos de contenidos atrayentes y de fácil acceso, que están atravesados por la cultura patriarcal y neoliberal. Estos mensajes siguen anclados en un machismo estructural y en la construcción de una feminidad que pueda seguir siendo útil (Jónasdóttir, 1993) al sistema que la crea.

El sistema patriarcal no quiere a mujeres que aprendan a identificar, conceptualizar y denunciar la opresión y la violencia a la que son sometidas. En un sistema que necesita mujeres y niñas que no sean conscientes de su propia situación, el Feminismo se convierte en el gran enemigo a abatir. Tal y como dice Celia Amorós (1991), el Feminismo siempre practica la *sospecha como método* y la ideología dominante nunca se lo va a poner fácil a las mujeres que se sublevan y verbalizan sus malestares desde la acción social y política. Amelia Valcárcel (2004) lo define como una teoría crítica de la realidad, por ello debe identificar, visibilizar y denunciar cualquier dispositivo simbólico y material que oprima, desprecie y violente a las mujeres. Cualquier práctica, mecanismo, ideología, discurso, narrativa o institución que atente contra las mujeres y las niñas debe ser cuestionada por el Feminismo. Da igual la cultura que las genere. Interpelar a los opresores y desmantelar el sistema patriarcal forman parte de la agenda feminista.

El camino de la emancipación y la humanización de las niñas pasa por una educación feminista interiorizada dentro y fuera de las aulas. La Coeducación, como propuesta pedagógica crítica y como herramienta fundamental para el desmantelamiento de la cultura patriarcal en todos los ámbitos, necesita de políticas públicas feministas que la blinden desde el obligado y efectivo cumplimiento. Nuestro sistema educativo sigue manteniendo estructuras, idearios y discursos patriarcales muy arraigados y sostenidos en el tiempo (Subirats y Tomé, 2007), que perpetúan la violencia contra mujeres y niñas en todos los rincones del planeta.

Los cambios estructurales necesitan de políticas públicas feministas, que se extiendan como una gran mancha de aceite en todas las

instituciones e instancias sociales. La escuela no puede ser la única responsable de un cambio social estructural (Otero-Gutiérrez, Cárdenas-Rodríguez y Rodríguez-Casado, 2021). No se puede cambiar un sistema desde la voluntariedad y el activismo aislado de docentes (en su inmensa mayoría mujeres) que coeducan, mientras sortean miles de piedras en el camino. Un cambio social real requiere de un enfoque multidimensional en el que la comunidad educativa tenga el apoyo del resto de agentes sociales (Bejarano, M.T, Martínez, I y Blanco, M, 2019). La formación en Feminismo obligatoria, continuada y efectiva debe ir acompañada de un proceso de desarraigo de todo el patriarcado que hacemos piel y del activismo político. La construcción de un buen andamiaje de argumentarios es un paso ineludible para desmontar discursos negacionistas de la violencia contra las mujeres y de la realidad material de nuestra opresión. El desmantelamiento de estos discursos es más fácil que su desarraigo, ya que se instalan a lo largo del tiempo fruto de una socialización patriarcal que lo invade todo.

2. Estrategias para una educación feminista dentro y fuera de las aulas

La Coeducación ofrece estrategias muy poderosas para sensibilizar y prevenir la violencia estructural contra las mujeres desde la infancia. La teoría feminista es clave en Coeducación para la eliminación de códigos de género que perviven dentro y fuera de las escuelas (Ballarín, 2017). Es importante contar con buen marco teórico que conceptualice aquellos mecanismos materiales y simbólicos que forman parte de la raíz de la violencia contra las mujeres. Celia Amorós (2005:15) señala que *conceptualizar es politizar*, porque se necesitan herramientas conceptuales para poner nombre a lo que resulta invisible a primera vista. Por tanto, la identificación y el análisis crítico de dispositivos estructurales que validan y perpetúan la desigualdad son indispensables en el diseño de políticas feministas que acaben con un sistema opresor y violento con las mujeres.

Una de las primeras estrategias para erradicar la jerarquía sexual es socializar en igualdad a niñas y niños, aun siendo conscientes de la enorme dificultad que supone llegar a todas las instancias de socialización que forman parte de la vida de las personas (familia, escuela, nuevas tecnologías, grupo de iguales...). Autoras como Díaz-Aguado (2016) identifican y relacionan la socialización diferenciada entre los sexos con el sostenimiento de la violencia machista. Es necesario desarticular la masculinidad como mecanismo hegemónico de poder, dominación y aprendizaje de la violencia patriarcal (Osborne, 2009; Puleo, 2015)) para que los niños no se conviertan en victimarios y puedan deshacerse de los mandatos de validación constante de la hombría (Bernal-Triviño, 2021). La femineidad, por su parte, es un constructo social y una estructura de poder (Subirats, 2021) generada para la sumisión, la subordinación y la opresión de niñas y mujeres, por lo que su desarticulación es fundamental para acabar con una cultura patriarcal impregnada de misoginia. Uno de los principales objetivos de la Coeducación es socializar sin estereotipos ni roles sexuales para que niñas y niños puedan elegir su camino a seguir sin presiones, coacciones, rechazos, cuestionamientos o castigos. Una

socialización igualitaria y libre de machismo es un paso imprescindible para la construcción de una ciudadanía justa, pacífica e igualitaria.

La Coeducación devuelve la humanidad que el sistema patriarcal arrebató a las niñas (Otero-Gutiérrez y Cárdenas-Rodríguez, 2020). Una de las principales estrategias para romper la jerarquía sexual, que coloca a niñas y mujeres en la subalternidad, es una educación feminista desde los primeros años de vida. Las niñas necesitan ser tenidas en cuenta cuando toman conciencia y verbalizan sus malestares como consecuencia de la desigualdad y la violencia cotidiana que sufren. Una violencia estructural, que puede manifestarse de forma sutil y casi invisible. El género es una estructura de opresión y violencia continuada para las niñas, y cuando lo identifican necesitan contar con herramientas para el análisis crítico de su realidad. Cuando una niña verbaliza la opresión que sufre y la comparte con otras niñas que también lo verbalizan, se lleva a cabo un acto político, se pasa *de la anécdota a la categoría* (Amorós, 2005:15), de lo personal a lo político (Millet, 1970). Como hemos señalado con anterioridad, la teoría feminista dota de herramientas conceptuales para la construcción de argumentos muy sólidos y para el reconocimiento de todos los mecanismos materiales y simbólicos que obstaculizan la emancipación de las niñas. Valorar logros, metas, aportaciones y reivindicaciones de las niñas es clave para que se las reconozca como ciudadanas de pleno derecho. La socialización de las niñas está atravesada por el discurso patriarcal de la inferioridad de las mujeres, que las coloca en la subalternidad y en la irrelevancia. Celia Amorós (1991) habla de ser *la ausencia de la ausencia* porque las niñas conviven en un contexto patriarcal y androcéntrico en el que interiorizan que ser hombre siempre está relacionado con el poder, la visibilidad, la relevancia y el protagonismo del conocimiento. Ellas interiorizan que ser niña no vale tanto en una cultura que no las tiene en cuenta. Promover que las niñas sean protagonistas como sujetos de derechos y no como objetos, les devuelve la humanidad y elimina la jerarquía sexual con la que conviven a diario.

Una educación feminista desde los primeros años de vida facilita la interiorización de valores, expectativas de vida y prácticas libres de machismo. La independencia emocional, la autoestima o la ruptura de una normativa corporal patriarcal atravesada por la violencia simbólica son fundamentales para la emancipación de mujeres y niñas. Hay que educar a las niñas para que rompan con una feminidad que se alimenta del discurso de la inferioridad de las mujeres y que sigue siendo una estructura diseñada para su sumisión. Se necesitan más referentes de niñas y mujeres que plantan cara al patriarcado en todos los ámbitos de la vida.

En un contexto estructural de violencia continuada contra las mujeres es imprescindible garantizar que las niñas disfruten seguras del espacio público y privado como ciudadanas de pleno derecho y en igualdad real. Un nuevo informe conjunto de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) y ONU Mujeres (2023) con estimaciones globales de homicidios femeninos relacionados con la pareja o la familia en 2022, denuncia que el ámbito del hogar es el más peligroso para mujeres y niñas. Estima que, en torno a 48.800 niñas y mujeres fueron asesinadas

en su entorno familiar o relacional más cercano. Si nos detenemos a analizar algunas cifras sobre violencia sexual en España, la Fiscalía General del Estado, en su memoria anual de 2022, alerta del aumento del 116% de agresiones sexuales cometidas por menores en los últimos cinco años. Estos datos son algunos ejemplos del grado de violencia que se ejerce sobre mujeres y niñas, dentro y fuera de nuestro país. Las niñas son educadas en la cultura del miedo a sufrir la violencia masculina, aunque no se verbalice como tal. En el imaginario colectivo, quienes violan, asesinan, acosan, prostituyen y ejercen la violencia como un continuum nunca son hombres, son enfermos, animales o monstruos porque nombrar al victimario es ir a la raíz del problema y remover los cimientos del patriarcado. Si no se nombra al victimario, el miedo que las niñas aprenden a tener desde muy pequeñas se convierte en algo intangible sobre lo que no se puede conceptualizar. Y si no se nombra, no existe. No podemos decir que las mujeres son ciudadanas de pleno derecho si se les educa desde pequeñas a tener miedo (a ser secuestrada, perseguida, acosada, violada, asesinada...). Las niñas necesitan sus propios espacios segregados por sexo mientras sigamos en una sociedad patriarcal violenta que no educa a los victimarios en la igualdad, pero también necesitan tomar los espacios de forma segura y sin miedo a sufrir violencia. La ocupación de los espacios de poder y relevancia masculina es otra de las asignaturas pendientes que debe abordarse, para que las niñas no tengan que aprender a conformarse con el espacio cedido (Subirats y Tomé, 2007) que no siempre es seguro.

Otra de las estrategias que forman parte de los pilares de la Coeducación es la interiorización del lenguaje no sexista. El lenguaje es una herramienta fundamental para la comunicación y el aprendizaje de los seres humanos, y es un reflejo de lo que pensamos (Moreno, 2020). En una cultura androcéntrica en la que el hombre es la medida de todo, los niños son nombrados en un genérico que siempre es masculino, mientras que las niñas desaparecen cuando se habla desde lo colectivo o lo universal. Las niñas aprenden desde muy pequeñas a reconocer cuándo son nombradas y cuándo no. Los niños no necesitan hacer equilibrios mentales para saber cuándo se les nombra. Niñas y niños tienen que aprender a convivir con idearios, imaginarios y relatos en los que las niñas sean nombradas sin sesgos machistas ni misóginos. Niñas y mujeres tienen derecho a ser nombradas en el lenguaje porque son más de la mitad de la humanidad. Nombrar es evidenciar una realidad que está oculta. No nombrar a las mujeres es violencia simbólica porque las elimina del discurso como sujetos y las deshumaniza.

Una de las consecuencias directas de la cultura patriarcal y androcéntrica es que no tiene en cuenta el conocimiento de las mujeres (Nuño y Álvarez, 2017). El desconocimiento del saber de la mitad de la población mundial tiene una clara repercusión en la autoridad social de las mujeres (López-Navajas y López García-Molins, 2012). El androcentrismo y el dominio masculino de la producción cultural y científica de las mujeres (Ballarín en Cobo et al., 2019) forman parte de la educación patriarcal. La aniquilación, el ocultamiento y la minusvaloración del saber de las mujeres

han arrebatado miles de referentes a niñas y niños en todos los ámbitos del saber. Proyectos internacionales como “Women’s Legacy”, liderado por Ana López Navajas, que ha creado una red de más de 130 instituciones europeas que se dedican a trabajar en la transmisión cultural con mujeres referentes, son necesarios para la recuperación de la memoria de las mujeres. Es necesario visibilizar y valorar la genealogía de las mujeres desde una perspectiva feminista para que las niñas tengan referentes que amplíen sus expectativas de vida. Los niños deben tener la oportunidad de conocer y estudiar dicha genealogía, para que aprendan a relacionarse desde la empatía y el reconocimiento de las mujeres como creadoras de conocimiento y civilización.

Desde la Coeducación se apuesta por la creación de representaciones femeninas libres de sexismo, que promuevan en las niñas el interés por tomar la palabra y el espacio público, por liderar, cuestionar, experimentar, reivindicar lo que les pertenece por justicia, tener espíritu crítico, explorar el mundo que les rodea y crear espacios de sororidad entre ellas. Las niñas conviven a diario con una violencia simbólica difícil de identificar, a través de imágenes constantes y dominantes del *eterno femenino* (Greer, 1970) en el que las mujeres son representadas como objetos de deseo para el disfrute de los varones. En el imaginario colectivo pasan de la invisibilidad a la sobrerrepresentación siguiendo un canon de belleza patriarcal e hipersexual. No se puede cuestionar, ni responsabilizar a las niñas por la opresión y la violencia machista que soportan en su día a día. Las niñas conviven con una violencia por razón de sexo que se manifiesta desde lo más sutil (Violencia simbólica, invisibilidad...) a lo más brutal (violencia sexual, mutilaciones, pruebas de honor, violencia física y psicológica, trata y prostitución, feminicidios...), por lo que no puede recaer en ellas la asunción de la responsabilidad de la violencia masculina. Girar la mirada y coeducar a los niños para que no se conviertan en opresores, es una de las estrategias más efectivas para dismantelar relaciones de poder sobre todas las niñas y otros niños que se desmarcan de la hegemonía masculina. Los niños tienen que ser socializados en la ternura, la empatía hacia las niñas, la mirada crítica, la autocrítica, la no violencia o la construcción igualitaria de los afectos, para que aprendan a traicionar a una masculinidad que sigue sujeta al poder, el protagonismo absoluto y el dominio. El oficio de opresor se aprende, pero también se desaprende. Niños y niñas tienen derecho a la Coeducación para la desarticulación de la jerarquía sexual desde los primeros años de vida. Cambiar la mirada en los niños es imprescindible para evitar el desplazamiento de la responsabilidad masculina en un contexto de violencia contra las mujeres. Hay que educar a los niños a no mantenerse al margen de la injusticia, a no silenciar o aplaudir conductas, relatos o prácticas machistas, y por supuesto, a no ejercer opresión, control, poder, dominio, ni violencia contra las niñas. Otro de los puntos clave, es educar en la corresponsabilidad desde el reparto y el uso igualitario de los espacios y de los tiempos, para que niños y niñas puedan tomarlos desde el disfrute, los buenos tratos, el respeto por el entorno y la igualdad efectiva. Los juguetes son herramientas muy potentes para el aprendizaje de normas, valores, destrezas,

habilidades o conocimientos por lo que niñas y niños deben tener acceso por igual a juegos y juguetes que estén relacionados con el trabajo doméstico y de cuidados desde que son bebés. A través de los juguetes y de la observación, niños y niñas aprenden cuál es su lugar en el mundo y qué se espera de ellos y ellas. Contar con un entorno familiar corresponsable y con imaginarios no sexistas es un buen comienzo para romper con uno de los pilares de la desigualdad estructural entre mujeres y hombres.

En el ámbito familiar y escolar es importante abordar la Coeducación emocional desde la etapa de infantil, para la prevención de la violencia sexual contra niñas y niños, y la violencia estructural contra las mujeres. Una construcción de los afectos basada en la empatía, la solidaridad, la diversidad, el respeto, el deseo mutuo en relaciones de igualdad, el buen trato, el consenso, la autonomía y el espacio personal debería formar parte de la educación que recibe niños y niñas por parte de docentes, familias y otros agentes sociales generadores de contenidos de consumo masivo desde la infancia. Se debe fomentar en niños y niñas actitudes críticas, tanto individuales como colectivas, de rechazo frente a la desigualdad estructural y la violencia contra las mujeres. La Coeducación facilita herramientas y claves para el análisis crítico de la realidad dentro y fuera de las aulas. Un alumnado que sabe conceptualizar tiene plena consciencia de lo que sucede a su alrededor y sabe lo que tiene que hacer. No se trata de darles el trabajo hecho, sino de que aprendan a identificar los dispositivos que obstaculizan la igualdad y la justicia social por su propia cuenta. Crear una ciudadanía crítica, que no se deja engañar y que tiene conciencia plena de su realidad, es uno de los objetivos principales de la Coeducación.

3. Conclusiones finales

Tal y como hemos señalado anteriormente, las niñas aprenden a convivir con la opresión desde que llegan al mundo, a través de un proceso de socialización que está atravesado por el discurso de la inferioridad de las mujeres. La normalización de la violencia masculina contra las mujeres es una estrategia muy peligrosa porque invisibiliza la estructura que la mantiene como un continuum. Niñas, adolescentes y mujeres necesitan contar con herramientas analíticas desde el Feminismo, para identificar, verbalizar y denunciar la violencia estructural que soportan, en mayor o menor intensidad, (violencia simbólica, cosificación, pornificación, violencia sexual, violencia de género, prostitución...). Una educación feminista es el primer paso para que las niñas tengan conciencia de su realidad desde la crítica, y para que los niños no se conviertan en victimarios arrastrados por una masculinidad todopoderosa y opresora. La Coeducación desde la teoría feminista es clave para el desmantelamiento de idearios, imaginarios, prácticas y relatos que permean todos los ámbitos de nuestra vida. La implicación de todos los agentes sociales e instituciones es fundamental para el cambio social hacia un sistema libre de violencia contra las mujeres.

Frente a los discursos negacionistas de la violencia contra las mujeres y de la realidad material como base de la opresión que soportan

niñas y mujeres en cualquier lugar del mundo, se necesitan políticas públicas feministas que blinden la Coeducación desde el obligado y efectivo cumplimiento. Solo el Feminismo salva a las mujeres de un destino patriarcal que no es natural, ni irremediable. Quien no coeduca, educa (de forma consciente o inconsciente) en la desigualdad y la violencia estructural contra mujeres y niñas.

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, Celia. "Dimensiones de poder en la teoría feminista". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25 (2005): 11-34.
- BASAGLIA, Franca. *Mujer, locura y sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1983.
- BALLARÍN, Pilar. ¿Se enseña coeducación en la Universidad? *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 2 (2017): 7-31. <http://dx.doi.org/10.17979/arief.2017.2.1.1865>
- BEJARANO, María Teresa; MARTÍNEZ, Irene y BLANCO, Montserrat. "Coeducar hoy. Reflexiones desde las pedagogías feministas para la despatriarcalización del currículum". *Tendencias Pedagógicas*, 34 (2019): 37-50. <https://doi.org/10.15366/tp2019.34.004>
- CABALLÉ, Anna. *Una breve historia de la misoginia. Antología y crítica*. Barcelona: Ariel, 2019.
- COBO, Rosa. *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra, 1995.
- COBO, Rosa et al. *La imaginación feminista. Debates y transformaciones disciplinares*. Madrid: Catarata, 2019.
- COBO, Rosa. *Pornografía. El placer del poder*. Barcelona: Penguin Random House, 2020.
- CONSEJO DE EUROPA. "Convenio sobre la prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica (Convenio de Estambul)". 2011. <https://violenciagenero.igualdad.gob.es/marcoInternacional/ambitoInternacional/ConsejoEuropa/Normativa/home.htm>
- DÍAZ-AGUADO, María José. La prevención de la violencia de género entre adolescentes. *Educació Social. Revista d'intervenció Socioeducativa*, 63 (2016): 11-30.
- DE MIGUEL, Ana. *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Feminismos, 2016.
- FISCALÍA GENERAL DEL ESTADO. "Memoria de la Fiscalía General del Estado" correspondiente al ejercicio 2022. 2023. https://www.fiscal.es/memorias/memoria2023/FISCALIA_SITE/recursos/pdf/MEMFIS23.pdf
- GABELAS, José Antonio; LAZO, Carmen Marta y ARANDA, Dani. "Por qué las TRIC y no las TIC". *Revista de los Estudios de las Ciencias de la Información y la Comunicación*, 9 (2012). <https://doi.org/10.7238/issn.2014-2226>

- GREER, Germaine. *La mujer eunuco*. Barcelona: Editorial Kairós, 1970.
- JEFFREYS, Sheila. *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- JÓNASDÓTTIR, Anna G. *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Feminismos, 1993.
- LAGARDE, Marcela. *El Feminismo en mi vida. Hitos, claves y utopías*. México D.F.: Instituto de la Mujeres de la Ciudad de México, 2012.
- LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.
- LÓPEZ-NAVAJAS, Ana y LÓPEZ GARCÍA-MOLINS, Ángel. "El desconocimiento de la tradición literaria femenina y su repercusión en la falta de autoridad social de las mujeres". *Quaderns de Filologia. Estudis literaris*. XVII, (2012): 27-40
- MACKINNON, Catherine A. *Hacia una teoría feminista del estado*. Madrid: Feminismos, 1995.
- MILLET, Kate. *Política sexual*. Madrid: Feminismos, 1970.
- MORENO, Marian. Coeducar es innovar. En *Participación educativa segunda época*, 10 (2020): 61-73.
<https://sede.educacion.gob.es/publivena/coeducar-es-innovar/ensenanza-politica-educativa/23936>
- NUÑO, Laura y ÁLVAREZ, Enrique. Androcentrismo académico: la ficción de un conocimiento neutral. En *La (in)visibilidad de las mujeres en la Educación Superior: retos y desafíos en la Academia. Feminismo/s* coordinado por Marcos Jesús Iglesias Martínez e Inés Lozano Cabezas, 29 (2017): 279-297. doi:10.14198/fem.2017.29.11
- NUÑO, Laura. *El derecho a la Educación. Estrategias patriarcales contra la genealogía femenina*. Granada: Comares, 2019.
- OBSERVATORIO CONTRA LA VIOLENCIA DOMÉSTICA Y DE GÉNERO. CONSEJO GENERAL DEL PODER JUDICIAL. "Informe trimestral sobre Violencia de Género". 1º trimestre de 2023.
<file:///C:/Users/Gema%20Otero%20Guti%C3%A9rrez/Downloads/Violencia%20sobre%20la%20mujer%20-%20Primer%20Trimestre%202023.pdf>
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), "Violence against women prevalence estimates, 2018", 9 de marzo de 2021.
<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women>
- OSBORNE, Raquel. *Apuntes sobre violencia de género*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 2009.
- OTERO-GUTIÉRREZ, Gema y CÁRDENAS-RODRÍGUEZ, Rocío. "Cuando el patriarcado quiere más: de la hipersexualización a la pornificación de las niñas". En *Construyendo juntos una escuela para la vida* coordinado por Jiménez, Antonio Salvador *et al*, 1085-1092. Madrid: Dykinson, S.L. 2021.
- OTERO-GUTIÉRREZ, Gema; CÁRDENAS-RODRÍGUEZ, Rocío y RODRÍGUEZ-CASADO, Rocío. "Educación y Género: Estrategias coeducativas para educar en igualdad". En *Educación para construir sociedades más inclusivas*.

Retos y claves de futuro coordinado por Pérez de Guzmán, Victoria y Terrón-Caro, M^a Teresa, 29-50. Madrid: Editorial Narcea. 2021.

- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). Índice de Normas Sociales de Género (GSNI) de 2023: “Rompiendo los sesgos de género: Cambiando las normas sociales hacia la igualdad de género”. Nueva York. https://hdr.undp.org/content/2023-gender-social-norms-index-gsni?_gl=1*pv1b0i*_ga*NjA5NDlwNTkyLjE2ODY2MzkwOTY.*_ga_3W7LPK0WP1*MTY4NjczMDY2Ni4yLjAuMTY4NjczMDY2Ny41OS4wLjA.#/indicies/GSNI
- PULEO, Alicia. Ese oscuro objeto de deseo: cuerpo y violencia. En *Investigaciones Feministas*, 6 (2015): 122-138. http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51383
- RANEA-TRIVIÑO, Beatriz. Una mirada crítica al abordaje de la prostitución: reflexiones sobre la abolición. *Gaceta Sanitaria*. 1 (2020): 93-94. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2020.06.016>
- Ranea-Triviño, Beatriz. *Desarmar la masculinidad*. Madrid: Editorial Catarata. 2021.
- RODRÍGUEZ, Elena; CALDERÓN, Daniel; KURIC, Stribor y SANMARTÍN, Anna, 2021. *Barómetro Juventud y Género 2021. Identidades, representaciones y experiencias en una realidad social compleja*. Madrid. Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud, Fad. DOI: 10.5281/zenodo.5205628
- RUIZ, Carmen. Estrategias para educar en y para la igualdad: coeducar en los centros. *ATLÁNTICAS-Revista Internacional de Estudios Feministas*, 2 (2017): 166-191. <http://dx.doi.org/10.17979/arief.2017.2.1.2063>.
- SUBDIRECCIÓN GENERAL DE SENSIBILIZACIÓN, PREVENCIÓN Y ESTUDIOS DE LA VIOLENCIA DE GÉNERO. Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género. “Macroencuesta de Violencia contra la Mujer 2019”. Madrid: Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes e Igualdad. 2020. <https://violenciagenero.igualdad.gob.es/violenciaEnCifras/macroencuesta2015/Macroencuesta2019/home.htm>
- SUBIRATS, Marina y TOMÉ, Amparo. *Balones fuera. Reconstruir los espacios desde la coeducación*. Barcelona: Octaedro, 2007.
- SUBIRATS, Marina. *Educación a las mujeres. La construcción de la mirada coeducativa*. Universidad de Valladolid, 2021.
- TORRADO, Esther. y GONZÁLEZ, Ana. “Laissez faire, laissez passer”: La mercantilización sexual de los cuerpos de las mujeres y las niñas desde una perspectiva de género. *Dilemata*, 16 (2014): 85-100. <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/329>
- UNODC y ONU Mujeres. “Asesinatos de mujeres y niñas por motivos de género (feminicidio/femicidio). Estimaciones globales de homicidios de mujeres relacionados con la pareja y la familia en 2022”. 2023. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2023/11/gender-related-killings-of-women-and-girls-femicide-feminicide-global-estimates-2022>
- VALCÁRCEL, Amelia. *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Feminismos, 2019.

- VALCÁRCEL, Amelia. "Qué es y qué retos plantea el Feminismo". Hacia la plena ciudadanía. *Urbal red12mujerciudad*. (2004).
<https://valcarcelamelia.files.wordpress.com/2015/07/que-es-y-que-plantea-el-feminismo.pdf>
- WALTER, Naomi. *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*. Madrid: Turner Noema, 2010.
- WOLF, Naomi. *El mito de la belleza*. Madrid: ContintaMeTienes, 2020.
- PROGRAMA ERASMUS+. UNIÓN EUROPEA. 2020. ["Women's Legacy: Our Cultural Heritage for Equity". 2020-1-ES01-KA201-083060.](#)



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Maridos y clientes: los vínculos sexoafectivos de las travestis y trans sudamericanas que habitan en el AMBA

**Husbands and clients: the sexual bonds of South
American travesties and transgender women who
live in the AMBA**

Ramiro Nicolas Perez Ripossio

UBA-FSOC-CONICET-IIGG

ramiro7242@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9816-0499>

Fecha de recepción: 28/01/2022 Fecha de evaluación: 16/07/2022

Fecha de aceptación: 07/08/2023

Resumen

El artículo analiza los diferentes tipos de vínculos sexoafectivos que las travestis/trans sudamericanas constituyen luego de afianzar la migración en el AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires) durante los años 2017-2019. Estos vínculos se entablan con clientes y *maridos* tanto en el ejercicio de la prostitución/trabajo sexual como en la sociabilidad nocturna e inciden en la adaptación de las migrantes en la sociedad receptora. Las travestis/trans se desplazan como consecuencia de las diversas hostilidades que vivencian en sus países de origen al querer expresar sus identidades de género. Al insertarse en el AMBA, intentan acceder a derechos, mejorar sus recursos económicos y entablar sociabilidades de diferentes carácter, entre ellas vínculos sexoafectivos con varones cisgénero. El enfoque del artículo es cualitativo y el método utilizado fue la Teoría Fundamentada que permitió confeccionar un muestreo teórico que contuvo 44 entrevistas en profundidad. Además, se realizaron observaciones participantes en diferentes espacios en los que esta población ejerce la prostitución/trabajo sexual y se relaciona con fines recreativos. La información fue procesada y analizada mediante el método de la comparación constante permitiendo delinear categorías, propiedades y dimensiones que se realizaron con el soporte del programa informático ATLAS.ti. Se halló que en los vínculos sexoafectivos constituidos por esta población se superponen los afectos y el dinero. Además, son vínculos fluidos porque los clientes pueden devenir en vínculos de noviazgo o viceversa y en los que pueden observarse un conjunto de características, a saber: experimentación de la sexualidad, acompañamiento mutuo,

posibilidades de desarrollar afectos, violencia de género e intercambios monetarios.

Palabras clave: vínculos sexoafectivos; migraciones; travesti/trans; identidad de género; Argentina; métodos cualitativos; prostitución; sociabilidad

Abstract

The article analyzes the different types of sexual-affective ties that South American transvestites/trans constitute after consolidating migration in the AMBA (Buenos Aires Metropolitan Area) during the years 2017-2019. These ties are established with clients and husbands both in the exercise of prostitution/sex work and in nightlife and affect the adaptation of migrants in the receiving society. Transvestites/trans move as a consequence of the various hostilities they experience in their countries of origin when they want to express their gender identities. By joining the AMBA, they try to access rights, improve their economic resources and establish sociability of different kinds, including sexual-affective ties with cisgender men. The focus of the article is qualitative and the method used was the Grounded Theory that allowed for the preparation of a theoretical sample that contained 44 in-depth interviews. In addition, participant observations were made in different spaces in which this population engages in prostitution/sex work and interacts for recreational purposes. The information was processed and analyzed using the constant comparison method, allowing the delineation of categories, properties and dimensions that were carried out with the support of the ATLAS.ti computer program. It was found that in the sexual-affective ties constituted by this population, affections and money overlap. In addition, they are fluid ties because clients can become dating ties or vice versa and in which a set of characteristics can be observed, namely: experimentation of sexuality, mutual accompaniment, possibilities of developing affections, gender violence and monetary exchanges.

Keywords: sexual bonds; migrations; travesties/trans; gender identity; Argentina; qualitative methods; prostitution; sociability

Introducción

El artículo analiza los vínculos sexoafectivos que constituyen las travestis/trans sudamericanas en el AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires)¹ durante los años 2017-2019. Estas personas, luego de migrar, interactúan con sus clientes cuando ejercen la prostitución/trabajo sexual²

¹ El AMBA es un espacio geográfico que incorpora la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y 40 municipios de la provincia de Buenos Aires.

² Esta definición no busca eludir el debate de los feminismos sobre la cuestión de la prostitución o el trabajo sexual. Por el contrario, implica reconocer este importante debate que, se expresa también entre las propias entrevistadas por esta investigación. Es decir,

y en la nocturnidad con varones que asisten a espacios de sociabilidad nocturna recreativa (bares y discotecas).

Para este escrito son importantes las condiciones en las que migraron las travestis/trans y las dificultades que experimentaron al adaptarse en la sociedad receptora. No obstante, las características de los entornos emisores no son analizados en el artículo, ya que los vínculos sexoafectivos estudiados han sucedido luego de concretar la migración al AMBA.

De modo somero se establece que las condiciones en los entornos de origen suelen ser de hostilidad y discriminación hacia las identidades de género de las entonces travestis/trans. Fue señalado en otros trabajos (Perez Riposio, 2021) que, por lo general, son las familias, los vecinos y las fuerzas de seguridad los principales agentes que imposibilitan que las travestis/trans puedan expresarse en sus entornos. En consecuencia, deben migrar a otros países en búsqueda de mayor prosperidad.

Las travestis/trans sudamericanas migran a la República Argentina con las expectativas de acceder a derechos, incrementar los recursos económicos y experimentar un entorno cultural de mayor apertura y aceptación hacia sus identidades de género. A pesar de que los vínculos sexoafectivos son un aspecto amplio en las biografías de estas personas, aquí se acotan a aquellos con mayor relevancia teórico empírica. Además, solo nos centramos en los que han efectuado luego de transitar sus biografías en el AMBA.

Cuando migran, transitan diferentes experiencias biográficas. Una de ellas son los amoríos, es decir, vínculos atravesados por la sexualidad y los afectos. Estos vínculos tienen diferente carácter y relevancia, pero, por lo general, son constituidos con clientes o *maridos*³ tanto en el ejercicio de la prostitución/trabajo sexual como en sociabilidades nocturnas recreativas.

Marido es una denominación que emplean las entrevistadas para referirse a sus parejas con quienes entablan vínculos sin estatus jurídico formal (noviazgos) y que, por lo general, conocen en ambientes específicos a los que asiste esta población. También, en el ejercicio de la prostitución/trabajo sexual entablan diversas sociabilidades con clientes. Con ellos, en ocasiones, constituyen sociabilidades que trascienden la mera mercantilización de la sexualidad logrando desarrollar estrategias matrimoniales.

La prostitución/trabajo sexual es un espacio en el que transitan peligros y violencias. Por lo general, son las fuerzas de seguridad, los clientes e incluso travestis/trans nativas quienes ejercen las principales

las travestis/trans sudamericanas emplean “prostitución” o “trabajo sexual” para referir a esta actividad y asumen diferentes posturas frente a ello.

hostilidades. Estas hostilidades consisten en violencias físicas y verbales, en dificultades para ejercer derechos y situaciones de vulnerabilidad social que dificultan la posibilidad de vivir con mayor prosperidad.

Sin embargo, también es un espacio en el que se sociabilizan y tejen solidaridades (Buriticá, 2013) pudiendo entablar vínculos con varones y así desarrollar sus biografías mediante los afectos y la sexualidad. De todas maneras, este artículo no se preocupa por las dinámicas concretas de la prostitución/trabajo sexual. Aquí la importancia radica en comprender los vínculos sexoafectivos que las migrantes constituyen, ya sea con maridos o con clientes.

Los interrogantes que se abordan son: ¿Cuáles son los principales vínculos sexoafectivos que las travestis/trans constituyen luego de efectuar la migración al AMBA? ¿Cuáles son sus principales características? ¿Qué diferencias y especificidades existen entre ellos? La hipótesis de trabajo establece que los vínculos sexoafectivos que constituyen las travestis/trans sudamericanas dependen de sociabilidades específicas. Es decir, en el ejercicio de la prostitución/trabajo sexual se vinculan con clientes mientras que en los bares y discotecas con maridos. A su vez, estos estados son fluidos y difusos, por lo que los clientes pueden devenir en maridos o viceversa. Además, la adaptación en la sociedad receptora por parte de las migrantes travestis/trans sudamericanas depende de la efectividad de los procesos de sociabilidad, siendo los vínculos sexoafectivos importantes para lograr dicha adaptación.

La relevancia del escrito se justifica debido a que aborda un problema de investigación aun emergente. Si bien en los últimos veinte años se avanzó en los procesos migratorios de personas con identidades sexuales disidentes, es necesario conceptualizar mejor y ampliar el escaso conocimiento elaborado hasta el momento. Sobre los vínculos sexoafectivos existen algunos antecedentes que se mencionan más adelante, pero analizarlos resulta pertinente porque, entre otras cuestiones, inciden en la adaptación en la sociedad receptora.

El artículo se estructura en tres secciones. Primero se precisan las perspectivas teóricas, los conceptos y los antecedentes, luego la metodología y, por último, los resultados en función de los tipos de vínculos sexoafectivos que constituyen las migrantes.

1. Marco teórico y antecedentes

Las perspectivas teóricas involucradas en este artículo se apoyan tanto en los estudios migratorios como en los de géneros y sexualidades. Dada la densidad de estas corrientes y los diferentes conceptos involucrados en esta investigación, aquí se exponen los de mayor relevancia para el artículo. En consecuencia, son fundamentales los conceptos que permiten entender mejor el tipo de vínculos que constituyen.

Con base en los estudios sobre movilidad y migración, para las travesti/trans, la migración representa una estrategia de inversión que permite mejorar la posición ocupada en el espacio social. Según Jiménez, "... las migraciones se sitúan dentro del espacio de las estrategias posibles, formando un sistema junto con las otras estrategias (laborales, educativas, matrimoniales, residenciales, etc.) para determinados agentes, a fin de trazarse sus trayectorias sociales" (2010, p. 31). En efecto, las travestis/trans desarrollan un conjunto de estrategias de reproducción social siendo la migración un elemento medular. De manera más específica, una de las claves para garantizar su supervivencia son las estrategias matrimoniales que se relacionan tanto con el capital social adquirido como con los vínculos sexoafectivos construidos.

La cuestión de la prostitución/trabajo sexual es fundamental en la migración de las travestis/trans sudamericanas, por lo que es necesario precisar la utilización de esta terminología. La decisión teórica de mencionar tal actividad como prostitución/trabajo sexual se debe a la intención de expresar un debate imposible de soslayar que, incluso, se presenta en las concepciones de las entrevistadas, puesto que, para algunas de ellas, puede definirse como trabajo sexual y, para otras, como prostitución.

No se desconocen los debates de los estudios de género y feminismos que, mediante el paradigma abolicionista y regulacionista, se han desarrollado con respecto a la manera en que se concibe la prostitución/trabajo sexual (Mackinnon, 1995; Pateman, 1995; Juliano, 2005; Rubio, 2008; Morcillo y Von Lurzer, 2012, Aragón García, 2015, entre otras numerosas publicaciones). Para quienes promueven el trabajo sexual, a las trabajadoras sexuales se las estigmatiza y se las victimiza como sujetos carentes de agencia, cuando en verdad se trata de mujeres que no encajan con los patrones morales establecidos, ya que viven su sexualidad de un modo disidente. En términos generales se promueve el cuidado de la salud y el registro de las personas que lo ejercen. No obstante, estas posturas son diversas, ya que algunas corrientes liberales entienden esta actividad como parte del empoderamiento femenino mientras que otras perciben que la desregulación de la actividad ocasiona falta de reconocimiento social y jurídico facilitando diversas formas de violencia institucional (Juliano, 2005).

Para el abolicionismo, en cambio, la prostitución representa una de las formas en que el régimen patriarcal controla el cuerpo de las feminidades, las cosifica y las somete a condiciones de vida cruentas. Desde esta perspectiva, deberían penalizarse a quienes la promueven o se benefician con tal actividad, pero no a quienes la ejercen. Estas afirmaciones sobre la prostitución/trabajo sexual no buscan reducir la complejidad de los enfoques sobre este tema. Porque tal como lo han planteado Varela y Daich (2014) el *gobierno de la prostitución* puede implicar que las políticas aplicadas no se deriven linealmente de los modelos legales y sus valores, dado que en algunas oportunidades distintas acciones arrojan similares resultados.

Con respecto a la manera de denominar al universo de estudio, *trans* es la manera genérica de nombrar procesos de subjetivación de identidades de género diversas. Según Lamas, “Trans es un prefijo del latín que significa ‘del otro lado’; se usa para decir más allá” (p. 1). De este modo, *trans* es la antítesis de *cis*. El primero refiere a aquellas personas cuya identidad de género no concuerda con el sexo atribuido al nacer, mientras que, en las segundas, tal condición no se presenta. *Travesti*, en cambio, es un concepto empleado para denominar una identidad de género y política de relevancia en Latinoamérica (Berkins, 2003). Las travestis reivindican este término y rechazan otros como el de trans por considerarlo políticamente correcto y ajeno a sus raíces socioculturales. Para denominar a las migrantes se emplea el término travesti/trans, ya que las múltiples maneras de auto identificarse quedan contenidas en estas definiciones.

Pese a que los estudios sobre migraciones, travestis/trans e identidad de género son aún incipientes, en los últimos veinte años la literatura académica ha avanzado en algunos aspectos. De manera puntual, sobre la sociabilidad de las travestis/trans con sus maridos la etnografía elaborada por Kulick (1998) en Brasil, representó un punto de ruptura con respecto a las anteriores producciones. En esta línea de investigaciones, Pelúcio (2005, 2009), Teixeira (2011), López Murcia (2010) y Vartabedian (2014), entre otras, discutieron diversos aspectos relacionados con el proceso migratorio de estas personas identificando que los vínculos sexoafectivos pueden significar una de las razones para migrar y, además, poseen incidencia en las expectativas de las migrantes y en sus intenciones de realización personal.

En la República Argentina, Victoria Barreda (1993) consideraba que las travestis/trans imitaban la gestualidad, apariencia y demás rasgos subjetivos de las mujeres cisgénero cuando practicaban la prostitución/trabajo sexual. Además, establecía una dualidad en sus identidades porque, durante el acto sexual, ejercían un papel activo con los clientes. Esto introdujo la importancia de los roles sexuales durante el coito en los vínculos constituidos por esas personas. Para la autora, lo femenino se presentaba de manera pública, mientras que lo masculino quedaba relegado a la esfera privada y a la sexualidad, con lo cual podía concluirse que existía una dualidad en cuanto a la identidad.

Por último, la etnografía de Josefina Fernández (2004) se centró en las relaciones con los clientes limitando el análisis a las características del sexo comercial (Piscitelli, 2005). Estos aportes, a nivel nacional, tuvieron el mérito de mencionar que las sociabilidades representaban unos de los elementos de mayor relevancia en las biografías e identificaron que los clientes suelen relacionarse con ellas de múltiples maneras.

2. Metodología

Al estudiar los vínculos de las migrantes travestis/trans sudamericanas con maridos y clientes, es necesario recuperar una perspectiva cualitativa que permita comprender los fundamentos de los

vínculos constituidos por estas personas. El método empleado fue la Teoría Fundamentada (Strauss y Corbin, 2002) que permitió aplicar dos procedimientos esenciales: la comparación constante y el muestro teórico.

La comparación constante implica comparar incidentes entre las diferentes entrevistas para construir categorías de análisis emergentes y desarrollarlas en función de las propiedades o atributos. Esto permite identificar las variaciones mediante dimensiones y contribuir a un análisis de mayor densidad. El muestreo teórico, se vincula con la selección de casos, ya que estos deben incorporarse para desarrollar la teoría emergente. Es decir, la relevancia de cada caso deber contener la potencialidad de aportar teóricamente y así desarrollar el estudio.

Como técnicas de investigación, se realizaron, en primer lugar, entrevistas individuales y semiestructuradas a travestis/trans sudamericanas. Luego, esta técnica fue complementada con la observación participante, que se realizó de manera inestructurada en los espacios en los que la población estudiada ejerce la prostitución/trabajo sexual y en ambientes de sociabilidad nocturna recreativa. El trabajo de campo se desarrolló durante los años 2017-2019, se realizaron 44 entrevistas y se efectuaron observaciones durante más de dos años.

Para realizar las entrevistas se contó con el consentimiento oral de parte de ellas, los datos fueron resguardados de manera confidencial y los nombres propios alterados para proteger el anonimato. Las migrantes no recibieron una contraprestación económica por las entrevistas.

Las participantes fueron seleccionadas en organizaciones políticas y de promoción de derechos y en la sociabilidad nocturna recreativa (bares y discotecas del AMBA). Los criterios para incorporarlas fueron pensados para otorgarle a la muestra la mayor variación posible. Así, se determinó que el tiempo de permanencia en el país debía ser de, al menos, dos semanas. Con respecto a la edad de las entrevistadas, estas tuvieron 18 años o más. La nacionalidad estuvo contemplada dentro de los países de Sudamérica y, con respecto a la participación política, la muestra contempló casos de participación efectiva. La construcción de la muestra intentó contener la mayor variabilidad posible de acuerdo con los criterios establecidos.

El intervalo de edad de las entrevistadas fue entre los 19 y los 57 años, con una media de 27 años. Las nacionalidades fueron las siguientes: peruana, colombiana, ecuatoriana, brasileña y paraguaya. El tiempo de permanencia en el AMBA osciló entre dos semanas y veinte años y, en algunos casos, participaban de organizaciones o habían participado alguna vez. Además, prácticamente la totalidad de la muestra afirmó haber ejercido la prostitución/trabajo sexual. También, algunas de ellas alcanzaron el nivel instructivo secundario completo, otras no han finalizado esa instancia y hay quienes poseen estudios universitarios/terciarios incompletos.

Para procesar y analizar la información se empleó el programa informático ATLAS.ti versión 8.3 Y 22.1 que permitió memos, notas, nubes

de palabras, diagramas, códigos, familias de códigos y las principales categorías de análisis. En definitiva, permitió reducir la información para analizarla de manera sistemática.

3. Resultados y discusión

En las entrevistas y en los distintos escenarios en donde se llevó a cabo el trabajo de campo, la cuestión de los vínculos sexoafectivos fue un aspecto que se presentó de manera recurrente.

Es necesario precisar mejor los términos que emplean las entrevistadas para referir a sus parejas. En este sentido, *marido* es una denominación que emplean las travestis/trans para referirse a sus novios o parejas (varones cisgénero), aunque por lo general no se encuentran bajo ningún tipo de unión civil. También, las travestis/trans suelen denominar *garrones* a aquellos varones que se vinculan con ellas con el fin de sustraerles recursos económicos, aunque el componente sexual también se encuentra presente. Finalmente, los clientes son varones que se relacionan con ellas a cambio de una retribución económica. Estas no son las únicas denominaciones que emplean, pero sí aquellas que fueron recabadas en las entrevistas.

Estas denominaciones, que, desde el punto de vista metodológico, podrían referir a códigos *in vivo* (Strauss y Corbin, 2002), son utilizadas por esta población para referir a una trama de vínculos complejos en los que se entrelazan aspectos sexuales, afectivos y materiales. Esta diversidad es la que contienen los fragmentos de entrevista citadas más adelante.

Con base en los procedimientos aplicados con la Teoría Fundamentada (Strauss y Corbin, 2002) desde el punto de vista teórico-metodológico, maridos y clientes son subcategorías de la categoría tipo de vínculos sexoafectivos que emergieron del material empírico y fueron denominaciones empleadas por las propias entrevistadas.

Las propiedades en el caso de las relaciones con los maridos se expresan mediante la intención de construir un proyecto biográfico, el acompañamiento mutuo, la violencia de género y la extracción de recursos. Mientras que en el caso de los clientes se observa la relación entre los afectos y el dinero, la experimentación de la sexualidad y la posibilidad de desarrollar afectos. Las dimensiones pueden dar cuenta de la duración de estos, que poseen un intervalo de variabilidad amplio, del nivel de exposición de las parejas en el espacio público, en los grados de violencia si la hubiera y las maneras de cooperar entre sí.

Tabla 1: categorías tipo de vínculos sexoafectivos según subcategorías, propiedades y dimensiones

Categoría	Subcategorías	Propiedades	Dimensiones
Tipo de vínculos sexoafectivos	Vínculos con maridos	Proyecto biográfico Acompañamiento mutuo Violencia de género Extracción de recursos	Variaciones en: Duración Grado de exposición Violencia Cooperación
	Vínculos con clientes	Relación entre afectos y dinero Experimentación de la sexualidad Posibilidad de desarrollar afectos	

Fuente: elaboración propia

Luego de sintetizar los resultados en la tabla, a continuación se presentan los principales vínculos que las migrantes entablan cuando se adaptan en la sociedad receptora.

3.1 Clientes: los vínculos entre el dinero y el amor

Los vínculos sexoafectivos que constituyen las travestis/trans sudamericanas con clientes al practicar la prostitución/trabajo sexual son comunes. Esto se debe a que en esta actividad se tejen sociabilidades y solidaridades que, en algunos casos, favorecen la adaptación en la sociedad receptora. Dado que los clientes pueden aportarles recursos materiales y simbólicos necesarios para radicarse en el AMBA.

Los escenarios en los que ejercen la prostitución/trabajo sexual son variados, aunque predomina la modalidad callejera en la mayoría de las trayectorias (Fernández, 2004; Suárez, 2006). En consecuencia, las migrantes sudamericanas practican la prostitución/trabajo sexual en zonas en donde los clientes pagan remuneraciones más bajas a cambio de servicios sexuales.

En estos escenarios ellas esperan y seducen a los potenciales clientes presentando un cuerpo hiper feminizado que puede desarrollarse de múltiples maneras en la sexualidad. Es decir, se exponen de manera pública mostrando un alto capital erótico (Hakim, 2012). No es el objetivo del artículo analizar el vínculo de las migrantes travestis/trans cuando se desarrolla de una manera comercial. Si bien es probable que en la dinámica del sexo comercial, el deseo y los afectos se involucren, la intención es centrarse en aquellas experiencias en las que se ha trascendido la relación comercial de manera contundente; es decir que se han generado encuentros y prácticas ajenas a esta lógica. Porque tal como lo plantea Zelizer (2013) las relaciones afectivas y el interés mercantil suelen encontrarse enraizadas.

Una de las migrantes entrevistadas relató en que consistió una relación afectiva que entabló con un cliente.

“Era un cliente, pero no un cliente interesado en el servicio sexual. A ver, éramos como amigos. Salíamos, pero yo le comentaba lo que a mí me

traía a la prostitución. Lo que la prostitución me generaba. Le comenté a él. Me genera repudio, me genera denigración de mi cuerpo, me genera mucha tristeza y llanto que no me bancaba. Yo le decía: “No me banco ser tocada, no me banco ser manoseada, obligada por unos pesos que sí o sí los necesito”. Él nunca se atrevió a decirme: “bueno, vamos a tener sexo”. Siempre fue un cliente que cuando pagaba, íbamos a charlar, íbamos a comer algo, íbamos a cenar algo y nada” (Norma, peruana, 44 años).

El vínculo de Norma con este cliente tuvo diferentes aspectos. En principio puede observarse que ella escindió lo sexual y comercial de lo afectivo, al afirmar que no se trataba de un cliente convencional. Para ella la prostitución significaba una forma de explotación que denigraba su identidad personal. Su cliente y potencial pareja respetaba esta cuestión dejando de lado el ejercicio de la sexualidad actuando como un amigo. Morcillo (2017) ha señalado que la amistad suele presentarse como un tipo de reciprocidad entre quienes ejercen la prostitución/trabajo sexual y sus clientes basada en apoyos y diferentes acompañamientos. Se constituyen así diferentes *ajudas* (ayudas), que la antropóloga Piscitelli (2011) ha pensado en relación con los intercambios que interceptan el dinero, el cariño y el amor en los vínculos sexoafectivos.

Pese a que en este caso la entrevistada logró establecer una relación satisfactoria, ella describió como se sentía al ejercer la prostitución/trabajo sexual. Como se mencionó, desde su perspectiva, era una actividad que la violentaba y denigraba. De esta manera, autoras como Cobo (2017) ha demostrado que esta actividad es una institución patriarcal que despersonaliza a las feminidades y las explota. Representa, para la perspectiva abolicionista, una forma de violencia de género que, en el caso de las travestis/trans, es casi la única alternativa para sobrevivir.

Por otra parte, en las estrategias matrimoniales de las migrantes travestis/trans sudamericanas se han observado modos de intercambios que entrelazan el dinero, el amor y la dependencia (Pelúcio, 2011; Teixeira, 2011). En el caso de Norma, el capital social resultó fundamental para afianzar una experiencia de retorno que consideró positiva. Conoció a su marido ejerciendo la prostitución/trabajo sexual y según indicó, él era un cliente con el que compartía diferentes salidas y actividades. En efecto, desde el principio, el vínculo excedía una mera relación comercial. En acuerdo con Teixeira (2011) era un *marido fino*, es decir, de nivel socioeconómico, capacidades intelectuales y de consumos refinados. Esto representó un factor esencial para que ella logre el ascenso social en la sociedad receptora accediendo a mejores condiciones de vida. Además, este vínculo fue crucial para que pueda adaptarse en la sociedad receptora. Su novio y futuro esposo facilitó que dejara la prostitución/trabajo sexual para realizar trabajos por cuenta propia en el rubro de la costura.

Con base en Bourdieu (2001), las estrategias matrimoniales son aquellas destinadas al mantenimiento de la reproducción social y del patrimonio familiar. A Norma, tal estrategia le permitió —comenzar a reproducir sus condiciones de vida en mejores condiciones y obtener

capital simbólico debido a la trascendencia que tuvo para su familia de origen, el hecho de que haya entablado un vínculo con un varón profesional y de nivel socioeconómico medio-alto. En resumen, esa estrategia le permitió alcanzar status y reconocimiento, incluso, cuando regresó al Perú para vacacionar junto a su pareja y mostrarse acompañada frente a sus familiares.

Tanto en el caso de Norma como en otros se logró registrar que las travestis/trans sudamericanas realizan retornos temporales a sus países de origen acompañadas de sus maridos. Esta decisión implica incurrir en una serie de riesgos, porque no sólo se expondrán ellas a la potencial hostilidad de los entornos, sino que además los propios maridos pueden experimentar el rechazo de las sociedades emisoras. Sin embargo, ilustra también la intención de construir un proyecto de vida juntos mediante un sistema de codependencia y ayuda mutua, pues no suele representar una decisión sencilla el constituir vínculos con migrantes travestis/trans. Esto se debe a que los varones que se relacionan con ellas suelen experimentar discriminaciones y burlas de familiares y amistades que ocasionan, en algunos casos, mantener el vínculo en secreto.

Otras entrevistadas relataron una lógica inversa a la comentada por Norma, dado que en ocasiones los maridos devienen en clientes.

-“Yo conocí a un hombre por qué estaba por ahí caminando y me pidió mi número. Me llamó a la noche y fuimos a un hotel, después me pidió si podíamos ser pareja, pero cada uno en su departamento. Pero yo quería salir a comer, ir a boliches y él me dijo que tenía a sus 3 hijas mujeres y que todo el mundo lo conoce, éramos un poco conocidos. Pero nunca me pidió nada y yo misma le corté y me llamaba para que yo le haga servicio”.

-“¿A vos te molestaba esto de que te quiera ocultar?”

-“Sí, porque me sentía bien cuando yo estaba con él. Pero ya pasó. Hace unos meses conocí a un joven que tiene 20 años y me gusta como es. Le dicen que es un gigolo o un taxi boy. Nunca lo ví interesado en otra y lo hace bien. Él me extraña cuando no voy y todavía no me pidió dinero” (Araceli, 25 años, peruana).

En este otro relato se identifica como los roles en los vínculos pueden superponerse o, incluso, transformarse en el tiempo. Araceli conoció un varón en el espacio público con quien inició un vínculo de noviazgo. Sin embargo, aquí se observan las dificultades de la exposición pública en este tipo de relaciones afectivas.

Ha podido registrarse que los varones que se relacionan con ellas llevan a cabo una doble vida que suele escindirise también de acuerdo con los diferentes momentos del día. Es decir, se presentan de manera pública como varones enmarcados en la *heteronorma*, pero desarrollan vínculos con travestis/trans en la nocturnidad. De esta manera, se ocultan para impedir que sean identificados. En estos casos los vínculos con varones tiene escasa incidencia en la adaptación en la sociedad receptora de parte de ellas. Esto se debe a que los vínculos quedan circunscriptos a la esfera

privada. No obstante, estos varones suelen ayudarlas económicamente lo que les permite reproducir condiciones de vida básicas.

Pese a la relevancia de los relatos de Norma y Araceli, un importante número de entrevistadas considera que es necesario escindir lo afectivo de lo mercantil definiendo que los clientes y maridos cumplen funciones diferentes en sus biografías.

“A veces se da que los mismos clientes quieren ser novios, pero yo no quiero porque para mí el cliente nunca deja de ser cliente” (Josefina, ecuatoriana, 38 años).

El separar los vínculos afectivos del trato con los clientes representa una forma de no comprometerse con aquellos varones dispuestos a pagar una remuneración a cambio de sexo. Al respecto Morcillo (2017) ha indicado que cuando media el dinero en la relación entre quien practica la prostitución/trabajo sexual se cristaliza la despersonalización del vínculo. Es decir, cobrar una remuneración a cambio de sexo implica definir roles claros, aunque es probable que estos intentos de clarificar las relaciones se tensionen y los vínculos fluyan hacia otras posibilidades.

En estos casos se presenta una inmutabilidad del vínculo de las travestis/trans con los clientes, dado que constituir una relación sexoafectiva implica una inversión social de mayor riesgo. Esto se debe a que poseen múltiples referencias de maridos que se vinculan con travestis/trans para extraerles recursos y luego terminan la relación. En cambio, con los clientes, entablan intercambios que los perciben como seguros, pues reciben retribuciones a cambio de sexo; es decir son elegidas por varones y reconocidas por su capital erótico. No obstante, en las relaciones con los clientes enmarcadas en el sexo comercial y que no trascienden a esa lógica, no se presenta la posibilidad de afianzar un proyecto biográfico a largo plazo ni materializar otras experiencias como puede ser el regreso a sus sociedades de origen.

Si bien en las entrevistas no fue un factor común el reconocer vínculos sexoafectivos con clientes que trascendieran la relación comercial, en la observación participante pudieron registrarse otros casos como los citados con anterioridad, aunque se trataron de personas que constituyeron vínculos de corta duración y con escaso involucramiento. Sin embargo, lo abordado en el apartado demuestra que la prostitución/trabajo sexual es un espacio en el que entablan sociabilidades, obtienen capital social y constituyen vínculos sexoafectivos perdurables.

3.2 Maridos: entre el amor, el dinero y la violencia

Cuando los maridos se vinculan con las travestis/trans sudamericanas para obtener dinero o bienes, son denominadas por ellas como garrones. Así, algunas entrevistadas describieron este tipo de vínculos.

“Los garrones son los que quieren ser mantenidos por una chica trans que se aprovecha de ellas porque está sola y ya piensa como una enamorada. Y dice: “A esta la enamoro. La tengo a la espera de agarrar la fortuna y me tiene mantenido todo el mes”” (Melina, colombiana, 28 años).

“Por el sexo o por el dinero que les pueda brindar o por la droga, pero las mismas chicas son culpables. A mi no se me acercan o si se me acercan, chau. No, no tengo mucho contacto con esos tipos me doy cuenta en seguida. Con el tipo que estuve siete años, estuvo conmigo desde los quince hasta los veinte tantos y estuvo en toda mi transición, en toda, en toda estuvo. Pero más que amor sentía como más amistad porque estuvo ahí, me cuidó cuando me operé y todo. Del que si me enamoré más fue del segundo, con el que estuve tres años” (Cintia, 33 años, colombiana).

“Me dijo una amiga que era un tipo que estaba saliendo con muchas chicas, que solamente buscaba sexo y todo lo demás, pero siento que él no me está...” (Fabiola, 21 años, peruana)

En estos relatos se presenta la cuestión de no poder escindir lo económico de lo afectivo con facilidad. Las migrantes entienden que al producirse cierta monetización del vínculo, estos varones se relacionan solo por conveniencia. Además se observa que la cuestión de la sexualidad también se presenta como un elemento que estos varones pueden extraerles, ya que algunas entienden que solo se acercan a ellas por un mero y banal interés sexual.

Al respecto, Zelizer (2013) sostiene que en la intimidad y las relaciones afectivas se encuentran atravesadas por transacciones económicas. De esta manera, la autora señala lo siguiente: “... ninguno de nosotros vive en esferas divididas por barreras infranqueables entre nuestras relaciones personales y nuestros vínculos económicos” (Zelizer, 2013, p. 95). Sin embargo, para las migrantes que los intereses económicos entren en juego en estos vínculos implica entablar relaciones que nos les permiten entablar vínculos con solidez. Ella realizan inversiones simbólicas, emocionales y materiales, pero estos varones satisfacen sus intenciones y no se comprometen con ellas a largo plazo.

De todas maneras, en el segundo relato se presentan también otras propiedades vinculadas con la codependencia, el acompañamiento y los afectos. Tal como lo mencionó Cintia, una de sus parejas estuvo presente cuando realizó las transformaciones más decisivas de su subjetividad. Aquí se presenta las solidaridades que involucran los lazos afectivos y la trascendencia de intereses materiales que suelen ser coyunturales. Si bien no es recurrente que los maridos cumplan estas funciones, en algunos casos ha sido un elemento decisivo para que las migrantes puedan afianzar sus proyectos migratorios en el AMBA. Entablar vínculos sexoafectivos puede favorecer la transición, aunque también facilita este proceso vincularse con pares. Finalmente, llevar a cabo la transición impacta de manera directa en la adaptación en el destino migratorio.

De acuerdo con las diferentes dimensiones que remiten a la categoría analizada, una variación observada y ya mencionada fue el grado de exposición que los varones que se relacionan con ellas asumen, aspecto que posee consecuencias en los vínculos.

“A veces me llaman chicos que conozco, y me dicen: “prefiero quedarme en tu casa”. No, en mi casa no te invito porque yo no te invité en ningún momento y para quedarme en mi casa me quedo sola durmiendo, con vos no. ¿Querés hacer algo salimos? “No ¿qué?”. Entonces no, chau. Se la corto de raíz” (Susana, peruana, 27 años).

“Pero como te digo todo viene a raíz de cómo te ven y que reflejás vos ¿Entendes?. No es lo mismo llevar, a ver suena cruel ¿no? que te voy a decir llevar o salir a pasear o a comer con Marcela, que salir con otra chica de la página que es mucho más linda” (Susana, peruana, 27 años).

Para las entrevistadas que los varones quieran ocultarse es una forma de desprecio y falta de valentía ante potenciales situaciones de discriminación. Para ellas, ser elegidas por varones en el contexto de la sociabilidad nocturna y ser deseadas desde el punto vista sexual es algo importante, pero no suficiente para entablar un vínculo.

Susana, en el último fragmento, tomó como ejemplo a una migrante entrevistada por esta investigación, a la que se le adjudicaba una escasa belleza física en comparación con otras que publican en sitios web destinados a la promoción de la prostitución/trabajo sexual. En este sentido, un aspecto central para ellas es el poder expresarse en el espacio público de manera desapercibida y acorde con el aspecto de las mujeres cisgénero.

Esto remite de manera directa al *passing* (Missé, 2018), que es una cuestión que se presenta en diferentes momentos de los proyectos migratorios y en los vínculos sexoafectivos es decisivo. El *passing*, refiere a la capacidad y a las cualidades de una persona travesti/trans para enmascarar su identidad de género como si se tratara de una persona cisgénero. Es decir, que la condición trans no sea perceptible con facilidad. En definitiva, en estos vínculos prima un mero interés sexual. Sin embargo, dentro de las dificultades que implica para un varón cisgénero relacionarse con una mujer trans, ellas experimentan tener una relación una vez que han migrado sorteando la tan común soledad que se produce durante los primeros meses de estadía.

En síntesis, las entrevistadas creen que es necesario enmascarar sus identidades de género en el contexto de las sociabilidades destinadas a la construcción de vínculos afectivos. El *passing*, como un aspecto que incide en la aceptación social, refuerza la necesidad de parte de los maridos de encontrar posibles compañeras con fisonomías corporales adecuadas para las exigencias sociales, o al menos, que la expresión de las identidades travestis/trans no se note tanto. En efecto, algunas entrevistadas describieron las dificultades de presentarse en el espacio público acompañadas de sus parejas.

“Yo me doy cuenta porque el novio que tengo ahora, el primero que tenía normal, él me agarraba de la mano caminábamos por la calle todo bien, era *cara dura* no le importaba la gente, me decía “Estoy en Argentina y ¿Quién no lo ha hecho?” ¿Qué hombre no va caminando con su chica trans de la mano por la calle? y nada ahora el tipo nuevo me dice: “no, pasa todo bien”. Le digo: “te da vergüenza” decímelo si te da vergüenza la relación no va porque no me gusta. Yo soy la mujer y tú eres el hombre, somos una pareja... y dice: “no lo que pasa es que acá tengo muchos conocidos y yo temo que me vayan a ver y me vayan a molestar y tú te vas a sentir mal y todas esas cosas mejor normal, caminemos juntos”. Pero de esa manera como que a mí no me cabe. Están en su razón también creo yo y bueno entonces lo acepté y normal. Pero si, te miran, pero eso pasa si vas a un boliche normal. Es que no lo asumen al 100% por ahí les da vergüenza y obvio hay que tener en claro que el hombre que sale con una transexual tienen que tener los huevos bien puestos” (Julieta, 28 años, peruana).

Para un varón cisgénero, el presentarse en el espacio público acompañado de una travesti/trans, suele implicar un conjunto de ansiedades, molestias y temores. Con base en Rivero Sierra (2011), los sujetos que pueden padecer potenciales discriminaciones, adoptan acciones evasivas. Esta presión discriminatoria consiste en sortear determinadas acciones que pueden ser objeto de discriminación. Este aspecto ha sido relatado por las entrevistadas al afirmar que, por ejemplo, evitaban expresar sus identidades de género durante el día como indicador del temor que les ocasionaba experimentar potenciales agresiones. En el caso de los varones, intentan no ser identificados como sus parejas.

Esto también puede interpretarse considerando los aportes de Goffman (2015 [1963]: 130) quien establece que las personas intentan evitar ser estigmatizados mediante diferentes estrategias de disimulo. Encubrimiento y enmascaramiento son maneras posibles de llevar a cabo sus intenciones.

El encubrimiento se asocia con la posibilidad de mantener en secreto el estigma del que es portador el sujeto, el enmascaramiento implica un trabajo “... para el estigma no se destaque demasiado” (Goffman, 2015 [1963]: 130)

Los varones que se relacionan con ellas suelen mantener en secreto el vínculo mientras que otros intentan que ellas adopten modos socialmente aceptados vinculados con la feminidad. Para las travestis/trans estas cuestiones complejizan que puedan asentarse en la sociedad receptora. La falta de compromiso de los varones con los que se relacionan al ocultarse ocasiona que las decisiones importantes para sus vidas las tomen en soledad.

Otro aspecto que suelen considerar a la hora de entablar vínculos, es el rol que asumen los varones en la sexualidad.

“Que al hombre no se lo coge, ni se compra, se le gana, se le gana como persona, como sos, sos atenta, cariñosa. Además la persona con que he estado siempre me ha visto como mujer, no como una chica trans” (María, peruana, 25 años).

María describió diferentes interacciones que tuvo con varones tanto al practicar la prostitución/trabajo sexual como en otros espacios. En este fragmento y de manera general durante la entrevista abordó la cuestión de los roles sexuales que asumían sus parejas durante el coito. Para ella, como para otras travesti/trans, este es un aspecto importante porque de acuerdo a como practican su sexualidad incide en como conciben sus identidades de género. A diferencia de otras producciones como las de Pelúcio (2011) o Vartabedian (2014) ha podido observarse que para un importante número de entrevistadas no es relevante el rol que asumen sus parejas en la sexualidad, ni representa un factor decisivo a la hora de seleccionar posibles compañeros.

Por último, la violencia de género por celos y actitudes posesivas, ha sido una dimensión observada en diferentes casos.

-“A mi marido lo denuncié...”

-¿Vivían juntos?

-“Vivíamos juntos”

-¿Pero hubo situaciones de violencia?

-“Muy fuerte, maltrato, violencia física y psicológica” (Silvana, 57 años, peruana).

Si bien este tipo de violencias pueden observarse en otras poblaciones, representó un factor recurrente entre las migrantes travestis/trans sudamericanas. Los vínculos sexoafectivos que las travestis/trans construyen con varones cisgénero fueron analizados por otras investigaciones y, en algunos casos, pudo observarse que la violencia de género suele ser un factor común (Pelúcio, 2011; Teixeira, 2014; Vartabedian, 2014, entre otras). Esta categoría es multidimensional (Osborne, 2008) y en el caso de las travestis/trans sudamericanas cuando se expresa con sus parejas se manifiesta de diferentes maneras. Suele ser común la violencia verbal, física y psicológica que se materializa mediante tratos atravesado por los celos, la extracción de recursos y el control de los cuerpos.

Desde la experiencia de campo, en diferentes sociabilidades ligadas a la nocturnidad, es posible afirmar que los varones que se relacionan con ellas construyen una masculinidad dual. Dicho de otra manera, se trata de masculinidades hegemónicas en tensión, debido a que constituyen vínculos con personas que han construido una identidad de género por fuera de la hetero-cis-normatividad, pero que reivindican valores ligados al

control de sus parejas y legitiman sus posiciones ejerciendo la violencia (Kulick, 1998).

En estos espacios, es posible observar lo que Viveros Vigoya, Fuller y Olavarría (2001) denominan *quebradores*, es decir, varones cuya subjetividad posee una supuesta capacidad para conquistar un importante número de mujeres y, en este caso, travestis/trans. De este modo, se evidencia la fragilidad y la necesaria impostura de la masculinidad hegemónica, ya que, en las prácticas de seducción, la conquista de los cuerpos y subjetividades de ellas resulta un factor de confirmación de la virilidad que puede derivar en enfrentamientos con otros varones o, incluso, agresiones hacia ellas.

4. Conclusiones

El artículo describió los diferentes vínculos sexoafectivos que las travestis/trans sudamericanas constituyen luego de afianzar la migración en el AMBA durante los años 2017-2019. Si bien los vínculos que entablan estas personas son de diferente carácter de acuerdo con las múltiples sociabilidades en las que se ven involucradas, el aspecto afectivo puede incidir en la adaptación social.

En el artículo se demostró que algunos vínculos se encuentran teñidos de volatilidad y violencia mientras que en otros perduran la cooperación, el acompañamiento y los proyectos a largo plazo. Uno de los hallazgos principales fue que entre los vínculos que se constituyen en el sexo comercial y aquellos que se tejen en otras sociabilidades se observan algunas semejanzas, puesto que tanto entre los maridos como con los clientes existen diferentes tipos de intercambios que cruzan los afectos con el dinero.

Por lo tanto, la sexualidad, los afectos y el dinero son factores enraizados en los vínculos de estas personas que frente a las aristas que supone afianzar la migración, intentan adaptarse a partir de estas sociabilidades en el destino receptor. De manera específica, se demostró que los estados clientes/maridos son fluidos y pueden mutar en el tiempo, por lo que se ha observado también una superposición notable.

Más allá de las diferentes hostilidades, discriminaciones y violencias que experimentan en el AMBA, logran relacionarse con varones y construir proyectos de vida que, en algunas oportunidades, les permiten mejorar sus expectativas al adaptarse en el destino receptor. En algunos casos los vínculos entablados permitieron restablecer la relación con las familias y al realizar experiencias de regreso a sus países acompañados de sus entonces maridos. Sobre este último aspecto puede profundizarse en otras investigaciones. Es decir, como los vínculos afectivos favorecen la aceptación en las sociedades de origen.

Para finalizar, cabe preguntarse por las posibilidades de vincularse afectivamente de parte de estas personas teniendo en cuenta las diferentes

discriminaciones y violencias que experimentan. Por eso, es necesario comenzar a reflexionar sobre otras oportunidades que difieran de las lógicas del sexo comercial o de sociabilidades producidas en espacios específicos. En definitiva, como líneas de investigación a futuro sería pertinente explorar otro tipo de vínculos afectivos, sobre todo aquellos que escapan a las lógicas descriptas a lo largo del artículo.

5. Referencias bibliográficas

- ARAGÓN GARCÍA, Victoria. "Consumir mujeres: prostitución, sociedad patriarcal y modelos discursivos en perspectiva sociológica." *Cuestiones De género: De La Igualdad y La Diferencia* 0, no. 10 (2015): 306–330. <https://doi.org/10.18002/cg.v0i10.1229>.
- BARREDA, Victoria. "Cuando lo femenino está en otra parte." *Revista de Antropología y Ciencias Sociales* (1993): 27-32. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1124>.
- BERKINS, Lohana. "Un itinerario político del travestismo." In *Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero*, edited by D. Maffía, 127-137. Buenos Aires: Scarlett Press, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- BURITICÁ, Isabel. "Travesti: la construcción de la identidad individual y colectiva desde el cuerpo y el ejercicio de la prostitución." *La Manzana de la Discordia* 8, no. 2 (2013): 71-86. <http://dx.doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v8i2.1541>.
- COBO, Rosa. *La prostitución en el corazón del capitalismo*. Madrid: Catarata, 2017.
- FERNÁNDEZ, Josefina. *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa, 2004.
- HAKIM, Catherine. *El capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Buenos Aires: Debate, 2012.
- JULIANO, Dolores. "El trabajo sexual en la mira. Polémicas y estereotipos." *Cadernos Pagu* 25 (2005): 79-106. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000200004>.
- KULICK, Don. *Travesti: Sex, gender, and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- LÓPEZ MURCIA, Luz. "A veces también llueve para arriba: de travestis, sus amores y desamores." *Trabajo Social (Universidad Nacional de Colombia)* 12 (2010): 147-165.
- MACKINNON, Catherine. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra, 1995.
- MISSÉ, Miquel. *A la conquista del cuerpo equivocado*. Barcelona: Egales, 2018.
- MORCILLO, Santiago, and Carolina Justo von Lurzer. "Mujeres públicas y sexo clandestino. Ambigüedades en la normativa legal sobre prostitución en Argentina." In *La producción de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina*, edited by D. Jones, C. Figari, and S. Barrón López, 169-196. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- MORCILLO, Santiago. "Contrabando de afectos, fugas de capitales y otros desplazamientos. Relaciones de sexo comercial más allá de las fronteras de la prostitución." *Cadernos Pagu* (49, 2017). doi: <https://dx.doi.org/10.1590/18094449201700490015>.

- OSBORNE, Raquel. "De la violencia (de género) a las cifras de la violencia: una cuestión política." *Revista de Metodología de Ciencias Sociales (EMPIRIA)* 15 (2008): 99-124. Doi: 10.5944/empiria.15.2008.1201.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- PELÚCIO, Larissa. "Na noite nem todos os gatos são pardos: notas sobre a prostituição travesti." *Cadernos Pagu* 25 (2005): 217-248. doi: 10.1590/S0104-83332005000200009.
- PELÚCIO, Larissa. "Amores perros. Sexo, paixão e dinheiro na relação entre espanhóis e travestis brasileiras no mercado transnacional do sexo." In *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, edited by Adriana Piscitelli, Gláucia Oliveira Assis & José Miguel Nieto Olivar, 185-224. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011.
- PEREZ RIPOSSIO, Ramiro. "Discriminación hacia migrantes travestis y trans en el Área Metropolitana de Buenos Aires: condición migratoria e identidad de género." *Revista Punto Género* 14 (2021): 25-48. <https://doi.org/10.5354/0719-0417.2020.60862>.
- PISCITELLI, Adriana. "Apresentação, Gênero no mercado do sexo." *Cadernos Pagu* 25 (2005): 7-23.
- PISCITELLI, Adriana. "Amor, apego e interesse: trocas sexuais, econômicas e afetivas em cenários transnacionais." In *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, edited by Adriana Piscitelli, Gláucia de Oliveira e José Miguel Nieto, 537-582. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011.
- RIVERO SIERRA, Fulvio. "Formas "tangibles" e "intangibles" de discriminación. Aportes para una formalización teórico conceptual." In *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate*, edited by C. Pizarro, 269-292. Buenos Aires: Ciccus, 2011.
- RUBIO, Ana. "La teoría abolicionista de la prostitución desde una perspectiva feminista." In *Prostituciones. Diálogos sobre sexo de pago*, edited by I. Holgado, 73-95. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.
- STRAUSS, Anselm, and Julien Corbin. *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquia, 2002.
- SUÁREZ, Marina. "Identidades en los límites: Un enfoque antropológico sobre el caso de las travestis callejeras de Buenos Aires." Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires, 2006.
- TEIXEIRA, Flavia. "Juízo e Sorte: enredando maridos e clientes nas narrativas sobre o projeto migratório das travestis brasileiras para a Itália." In *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, edited by Adriana Piscitelli, Gláucia de Oliveira Assis & José Miguel Nieto Olivar, 225-262. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011.
- VARELA, Cecilia, and Deborah Daich. "Entre el combate a la trata y la criminalización del trabajo sexual: las formas de gobierno de la prostitución." *Delito y Sociedad: Revista de Ciencias Sociales* 38 (2014): 63-87. <http://dx.doi.org/10.14409/dys.v2i38.5554>.
- VARTABEDIAN, Julieta. "Sobre travestis, clientes y maridos: género y sexualidad en la construcción de las identidades de travestis brasileñas trabajadoras del sexo." *Revista de Antropología Social* no. 23 (2014): 237-261.
- VIVEROS VIGOYA, Mara. "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual." Presentado en III Seminario Internacional sobre Familia, Manizales, Colombia, 2011.

ZELIZER, Viviana. "Sobre la negociación de la intimidad." In *Formas de comprender el presente*, edited by Rodrigo Cordero Vega, 91-106. Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Agua y Paisaje con perspectiva de género¹

Water and landscape with gender perspective

Miriam Martos Nieto

Universidad Pablo de Olavide

mmarnie@upo.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6297-5378>

Fecha de recepción: 28/01/2022 Fecha de evaluación: 16/07/2022

Fecha de aceptación: 07/08/2023

Resumen

El paisaje es un elemento que influye en la articulación de las relaciones sociales y de los roles de género, en especial uno de los elementos que lo compone: el agua, pues esta está vinculada con las actividades de mantenimiento, como la limpieza, el abastecimiento de agua, la cocina, etc.; las cuales son tareas desarrolladas frecuentemente por mujeres. Panamá Viejo, por sus características paisajísticas y sociales, invita a estudiar la correlación entre el agua, la sociedad y el género. El sitio arqueológico sufrió una carestía crónica de agua potable próxima, debido a la contaminación y enturbiamiento de las aguas del Río Abajo. Esto obligó a la ciudad a buscar fuentes de agua alternativas en lugares alejados, en los límites del espacio controlado por el asentamiento, o construir sistemas de captación de agua de lluvia, de entre los que destaca el aljibe del convento de clausura de la Limpia Concepción, una estructura que se convirtió en protector de su pureza y en una fuente de poder socioeconómico, situando a estas “pobres monjas” en una situación privilegiada.

Palabras clave: Agua, paisaje, Género, aljibe, concepcionistas, captación, poder socio-económico, río Lavanderas, Panamá Viejo.

¹ Esta investigación se originó en la ERC CoG 2014 648535, "ArtEmpire", financiada por el Consejo Europeo de Investigación (Horizonte 2020) y continúa con el apoyo del proyecto FEDER-UPO-1380997, "Género y etnicidad en el istmo de Panamá, 1500-1700, y en otros entornos" financiado por los Fondos Europeos de Desarrollo Regional y el Consejo de Economía, Conocimiento, Empresa y la Universidad del Gobierno Provincial (Consejería de Economía, Conocimiento, Empresas y Universidad, de la Junta) de Andalucía (FEDER Andalucía 2014-2020).

Abstract

Landscape affects the articulation of gender roles and relationships, especially in relation to one of its components: Water. The water is related to labors of sustenance and maintenance, such as cooking, cleaning, supplying water, etc often associated with women. Due to the landscape and its social characteristics, Panama Viejo invites analysis of the correlation between water, society, and gender. The archaeological site became famous for of a chronic shortage of drinkable water near the settlement, as a consequence of the pollution and cloudiness of the Abajo's River. That situation led the city to search for natural sources of water outside its limits of the settlement control or to build rain catchments systems, including a reservoir in the Convent of the Immaculate Conception, which, also, protected their purity and became a source of social-economic power.

Keywords: Water, landscape, gender, cistern, Concepcionists, catchment, socio-economic power, Washerwomen's river, Panama Viejo.

Introducción

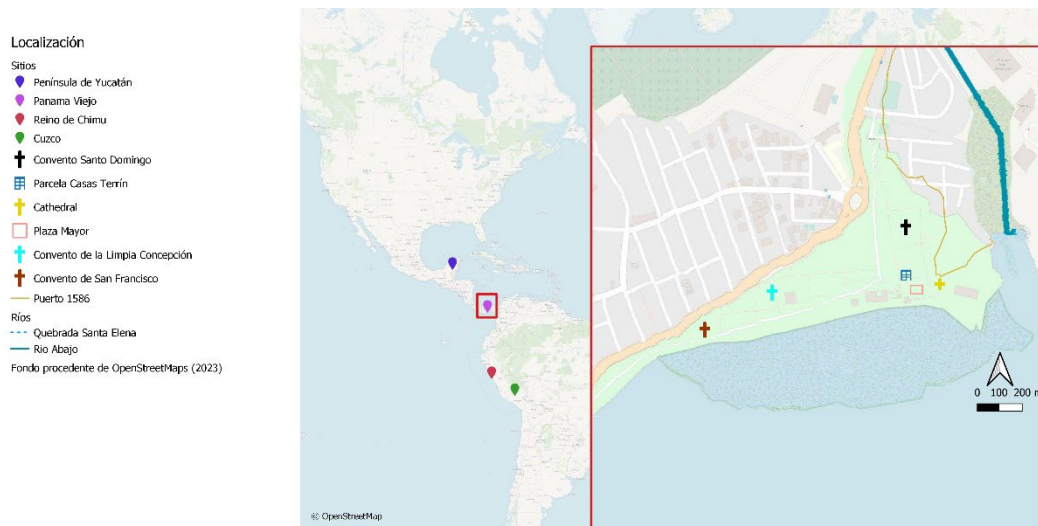
Desde un punto de vista histórico-arqueológico, el paisaje ha sido el escenario en el que una cultura manifiesta sus estrategias de construcción del espacio y de organización del territorio y las prácticas sociales. Por ende, el tipo de paisaje, la adaptación de las culturas que lo habitan y la concepción de este son factores determinantes en la gestación de una sociedad. En otras palabras, el tipo de paisaje va a condicionar al tipo de sociedad que se desarrolle en él (Gianotti García, 2005). Entonces, ¿influye de alguna forma el paisaje en la articulación de las relaciones sociales y de los roles de género, a la par que estos roles y relaciones impactan el paisaje? Para responder esta pregunta hay que intentar comprender el Paisaje en su totalidad, es decir, atendiendo a sus aspectos culturales y naturales. Por lo tanto, es necesario realizar un análisis interdisciplinar de la correlación existente entre Paisaje² y ser humano.

Uno de los elementos que conforman el Paisaje y que mejor ejemplifica dicha interacción, además del papel de este en la estructuración de las relaciones sociales y de género, es el agua. El agua está intrínsecamente ligada a las tareas de mantenimiento y de cuidado -tareas frecuentemente llevadas a cabo por mujeres -, que generan espacios y oficios y son fuente de poder socioeconómico. Las actividades de

² La complejidad de la definición del término de paisaje, debido a la gran variedad de aspectos que comprende, hace muy difícil que las diferentes disciplinas que lo estudian lleguen a un consenso para procurar un término unificado. Por ello, cada disciplina ofrece una definición del término en base a sus perspectivas y necesidades, generando subtipos de paisaje (paisaje cultural, paisaje urbano, ...) (Orejas 1991). Para diferenciar estos subtipos del Paisaje en sí mismo, se ha optado por usar "Paisaje" con mayúscula cuando hagamos referencia a el Paisaje en su totalidad.

mantenimiento son una serie de prácticas cotidianas que engloban a aquellas labores básicas y necesarias para el sostenimiento del conjunto de la población, como el cuidado de los miembros de una comunidad (Alarcón García, 2010), el abastecimiento doméstico de agua, la preparación de alimentos, la limpieza, el lavado de la ropa, etc. Por lo tanto, los puntos de abastecimiento de agua, tales como, ríos, fuentes o pilares, suelen ser frecuentados por mujeres, convirtiéndose en espacios típicamente femeninos, al igual que los lavaderos, pues a ellos acuden tanto mujeres que explotan el sitio para uso propio, como mujeres que se dedican profesionalmente a lavar ropa (Segura Graiño, 2006), siendo en la mayoría de los casos criadas o mujeres esclavizadas. En la Península Ibérica, y en especial, en la ciudad de Sevilla, durante el reinado de los Reyes Católicos, el agua adquirió unas connotaciones políticas, sociales y económicas de cierta relevancia: la concesión de pajas de agua se convirtió en una herramienta de negociación, llegando a controlar el grueso de la distribución de agua el clero y la nobleza (Fernández Chaves, 2012).

La profundización en la correlación de Paisaje y ser humano es una tarea que requiere de la interdisciplinariedad. Se debe comprender el paisaje desde su perspectiva histórico-social y geográfica, pues la una condiciona a la otra y viceversa. El desarrollo de un sistema de abastecimiento u otro va a estar condicionado por el paisaje. En los asentamientos mayas del trópico húmedo, en la península de Yucatán (México), se opta por aprovechar el agua drenada por el suelo, resultado de las largas temporadas de lluvias, y así asegurar el suministro de agua durante la temporada seca (Schnitter, 1992). La abundancia de agua característica de esa zona geográfica parece haber servido para impedir conflictos por la disputa de mayores privilegios sobre el agua, entre otros recursos naturales (Racancoj A, 2006). Mientras, en las zonas más áridas, como el territorio inca, el acceso al agua adquiere mucha más importancia que la posesión de tierras, desarrollándose auténticos prodigios tecnológicos para la irrigación de los campos como los documentados en el reino de Chimú (Rostworowski, 2016) o llegando a ser la gestión del agua el elemento vertebrador del territorio, como se puede ver en Cuzco (Beltrán-Caballero, 2014). Con la llegada de la población europea al continente americano, se implantan sus propios sistemas de gestión de agua, apareciendo figuras como el juez de aguas, figura encargada de resolver problemas por el reparto de agua en situaciones de escasez (Pérez, 2005); el mayordomo de agua, cargo que ostentaba anualmente un habitante del asentamiento con la misión de controlar, administrar, regular y distribuir el agua (Sánchez Rodríguez, 2001, 8); y el fontanero oficial, persona encargada del manejo y mantenimiento de los sistemas de abastecimiento de agua públicos (Bell, 2014).



3

Para este trabajo se ha seleccionado como caso de estudio, debido a sus peculiaridades paisajísticas, acuáticas y sociales, a la ciudad de Panamá la Vieja (1519-1671), la primera ciudad europea fundada en el Pacífico Americano. Geográficamente, el asentamiento se encuentra en el trópico húmedo (Figura 1), compartiendo algunas similitudes con los asentamientos mayas. Sin embargo, las comunidades precoloniales de Panamá se caracterizaban por sus hábitats dispersos semi-sedentarios levantados junto al curso de los ríos que los abastecían. En lo relativo al periodo colonial no se han hecho estudios en profundidad sobre los sistemas de abastecimiento de agua del asentamiento.

Historiográficamente, a nivel global los estudios históricos relativos al agua no son una novedad, los primeros de ellos se centraban en las prácticas agrícolas principalmente, fue en torno al 2010 cuando se empiezan a desarrollar estudios sobre otros aspectos relacionados con el agua, gracias a la aplicación de nuevas tecnologías y la formación de equipos interdisciplinarios. En el caso particular de Panamá, podemos ver que el esquema es similar. La historiadora Carmen Mena cita algunas de las estructuras de abastecimiento de las que disponía la ciudad (Mena García 1992, 288), pero no se detiene en profundizar en ellas. Por otro lado, el historiador Alfredo Castellero Calvo dedica el capítulo X de su libro: *Cultura, Alimentación y Globalización. Panamá, siglos XVI a XXI*, a la cuestión del abastecimiento de agua en Panamá (2010, 201-17). En lo que se refiere a las intervenciones arqueológicas, estas han prestado más atención al aljibe del Convento de la Limpia Concepción -zona con mayor número de intervenciones- (Suárez 2013), al pozo de la Reina (Martín Rincón 2000) y al pozo de la parcela de las Casas Terrín (Brizuela y Mendizábal 2001). La arqueóloga Mirta Linero ha trabajado sobre las diferentes acequias que recorrían la ciudad, ha documentado algunos pozos que se encontrarían en el interior del asentamiento, y ha dirigido las

³ Figura 1: Imagen procedente de OpenStreetMaps en la que se han ubicado la situación geográfica de Panamá Viejo, así como otros lugares citados como Chimú, Cuzco o la península de Yucatán, junto con los monumentos del sitio arqueológico más relevantes para este trabajo.

intervenciones llevadas a cabo en el Convento de Santo Domingo en las que se documentó el sistema de captación de agua de lluvia de este complejo monacal de principios del siglo XVII (Linero Baroni, Muñiz Álvarez, 2016)., Desde una perspectiva social y de consumo, la historiadora Beatriz Rovira realiza un estudio sobre los búcaros de agua documentados en la ciudad, llegando a ser elementos de distinción (Rovira, Gaitán 2010). Las investigaciones más recientes podrían responder a un interés generado por la carencia de agua potable de gran parte de la población panameña en la actualidad, el cual se ve acentuado por el vertido de agua dulce al mar que se hace en el Canal de Panamá en cada esclusaje.

No obstante, no se ha prestado atención a los aspectos relativos al género tan vinculados con estos sistemas de abastecimiento, siendo esta la perspectiva del presente trabajo. No se trata de una tarea sencilla, pues en los registros históricos las mujeres tienen una escasa o nula presencia, por lo que en textos relacionados con fuentes de agua o recursos de agua potable, la figura femenina aparece como una anécdota o su presencia se deja intuir. Además, en los documentos en los que la mujer es protagonista, suelen tratarse de acontecimientos escandalosos o desastres, en los que no se menciona al agua o sistemas de captación de agua, pero guardan cierta relación. No obstante, esta carencia puede solucionarse, en parte, con la aportación de los datos procedentes de la Arqueología y la Geografía, en este caso.

Para mostrar la importancia del papel del paisaje en la articulación de los roles de género, se explicarán brevemente las características geográficas de Panamá Viejo y cómo finalmente la población se adapta a este paisaje aprovechando la lluvia como principal fuente natural de abastecimiento de agua, convirtiéndose la posesión de infraestructuras de abastecimiento en un elemento de distinción social, siendo el más importante el aljibe del Convento de la Inmaculada Concepción.

1. Panamá viejo

El sitio arqueológico de Panamá Viejo se sitúa en la costa americana del Pacífico, en la zona intertropical próxima al Ecuador (Figura 1). La zona se caracteriza por su clima cálido, húmedo y lluvioso, extendiéndose las lluvias desde los meses de abril hasta noviembre, siendo los meses de septiembre y octubre los más lluviosos. Durante los meses que van de diciembre a marzo, tiene lugar lo que se conoce como el verano o la época seca (ANAM, 2010). Estas condiciones climáticas exigen un consumo de agua casi constante, pues la alta humedad y el calor provocan una sudoración constante, que requiere de una hidratación y aseo adecuados. Por lo que, la gestión y el acceso al agua son cuestiones de suma importancia.

El área que hoy ocupa el sitio arqueológico y la comunidad conocida como Panamá Viejo ha estado ocupada desde el siglo VI d.n.e por pequeñas comunidades cuya principal fuente de subsistencia era la agricultura de tala y quema, la pesca y la recolección de moluscos (Martín, de Arango, 2013; Capodiferro et al., 2021). Se trataban de comunidades semi-sedentarias, que permanecían en un sitio hasta que la tierra que cultivaban se

agotaba, entonces quemaban dicha zona y se trasladaban a otro punto del territorio; mientras, esperaban a que esa porción de tierra recuperase sus nutrientes y fuese de nuevo apta para el cultivo. Los distintos asentamientos estarían próximos a fuentes de agua potable, a la que acudían regularmente para bañarse y abastecerse de agua.



4

En el año 1519 se funda la ciudad de Panamá por Pedrarias Dávila, quien se decantó por la elección de este espacio por la presencia de una ensenada natural que permitía la habilitación de un puerto que facilitaba las tareas de carga y descarga. Este elemento y la presencia de un río, conocido actualmente como Río Abajo, que proveía a la ciudad de agua potable, hacían al emplazamiento idóneo para establecer uno de los principales puntos de paso entre Europa y el Océano Pacífico (Hernández Mora, Martín, Aram, 2021). Sin embargo, la fundación de la urbe alteró considerablemente el paisaje. En primer lugar, un aumento y densificación demográfica suponía una intensificación de la explotación del paisaje -se pasó de un hábitat disperso a un hábitat concentrado-: la construcción de la ciudad (fundamentalmente, con madera), la introducción de nuevos usos del suelo, como la ganadería bovina, o la introducción del calafateo, provocaron una extensa deforestación (Hernández Mora, Martín, Aram, 2021). La pérdida de la cobertura vegetal del suelo lo dejó expuesto a los efectos erosivos del agua, tanto fluvial, como mareal y pluvial, lo que significó un mayor aporte de sedimentos a las corrientes de agua, terminado estos en el puerto de la ciudad. Este incremento de sedimentos fue una de las principales causas de la colmatación del puerto, el cual queda inhabilitado para el año 1585, estando destinado sólo a embarcaciones de pequeña envergadura (Archivo General de Indias 1585). El incremento de los sedimentos fue una de las causas de la impotabilidad de las aguas del río Abajo -al menos del curso

⁴ Figura 2: Plano de las calles de Panamá Viejo, usando como base una imagen de OpenStreetMaps, con la ubicación de algunos de los edificios más importantes de Panamá Viejo, así como de los diferentes sistemas de captación de agua.

de agua más próximo a la ensenada- (Martos Nieto, Aram, Malvárez García, en prensa), exacerbado por el vertido de basuras procedentes de la ciudad y de las excreciones de los animales, en especial del ganado bovino (Aram, 2018). A todo esto, se sumaría la intensificación del uso del agua acorde al incremento poblacional y a la implantación de nuevos usos del agua. En resumen, el agua potable se alejaba con el paso del tiempo en un asentamiento que sufría oleadas poblacionales por su condición como lugar de paso entre el Atlántico y el Pacífico.

Aunque Panamá Viejo no llegó a superar los 10 000 habitantes (T. Sosa, 1981), estaba supeditada a la llegada de viajeros que participaban en la carrera de Indias. Según lo estipulado, las flotas anuales debían salir de Sevilla y, posteriormente, de Cádiz, entre los meses de abril y mayo, para llegar a las islas del Mar del Norte para los meses de agosto y septiembre, desembarcando en Nombre de Dios o Portobelo (a partir de 1597) en el mes de noviembre. Desde allí, los mercaderes, viajeros y mercancías (siendo gran parte de ellas personas esclavizadas) se embarcaban en una travesía fluvial por el río Chagres hasta llegar a la venta de Cruces, donde el trayecto pasaba a ser terrestre siguiendo el Camino de Cruces; o por el Camino Real si era la estación seca (Castillero Calvo 2006, 165); la meta de ambas vías era la ciudad de Panamá. Una vez allí, normalmente, habría que esperar a la salida de un barco y proseguir con el viaje hasta la Ciudad de los Reyes, siendo los meses previstos enero, abril, mayo, agosto, septiembre u octubre. Para el trayecto de vuelta, los viajantes debían estar en Nombre de Dios para febrero, con el objetivo de llegar a La Habana en Abril (Velasco, 1894). El lapsus de tiempo que había que pasar en la ciudad no estaba determinado ni era fijo, por lo que había que tener abastecimiento suficiente para esa población temporal que se encontraba en la ciudad.

La ciudad era consciente de la necesidad de tener una fuente de agua intramuros con el fin de poder abastecer las necesidades de la población y de los viajeros. Por este motivo se escribe una carta a la corona en el 1538 solicitando que se lleve el agua de una fuente que se estaba construyendo extramuros a otro punto en el interior del asentamiento (Isabel de Portugal, 1538). Posiblemente, se respondiera a esta necesidad con la construcción de un pozo al norte de la Plaza Mayor, en lo que popularmente se conoce hoy como la parcela de las Casas Terrín (Figura 2). Según el estudio arqueológico, el pozo se edificaría a mediados del siglo XVI (Mendizábal, 1997b), concordando con la fecha de la solicitud de conducir agua al interior de la ciudad de Panamá. Probablemente, la acumulación de residuos, resultantes de la recogida de agua, contaminasen las aguas del pozo, cayendo en desuso en la década del 1570 aproximadamente, momento en el que la zona empezó a usarse de basurero (Linero Baroni, Muñiz 2018).

Pero este pozo no sería suficiente para abastecer a la ciudad. Los ingenieros Juan de Tejeda y Bautista Antonelli escriben una carta al rey, Felipe II, en 1591, en la que indican que el principal punto natural de abastecimiento de agua, como alternativa al río Abajo, era uno de sus afluentes: el río Lavanderas, que “está casi a media legua (2 km aproximadamente) de la dicha ciudad” (Figura 3). En esta misma carta se indica que este río “en tiempo de verano se suele secar”, por lo que los vecinos del asentamiento, que “no tienen cisternas, beben del pozo que está como a mil pasos de la ciudad (a unos 1.4 km)”. Es decir, para el año 1591 había viviendas que contaban con un sistema de captación de agua de lluvia, las cisternas, y otras que no.



5

Antes de estudiar los sistemas de captación de agua de lluvia, es conveniente conocer otros problemas que presentaba el río Lavanderas que no son mencionados en esta carta. En primer lugar, la toponimia indica la principal función que tendrían sus aguas: lavar la ropa; por lo que, parte del curso del agua de dicho río transportaría la suciedad procedente de la actividad. En segundo lugar, su ubicación en un espacio liminal del asentamiento, es decir, en un espacio al límite de la vigilancia urbana, lo convierte en un espacio inseguro. En un testimonio de los Señores de la Audiencia y la Chancillería de la ciudad de Panamá del 1580 se habla sobre la inseguridad que habían generado los cimarrones⁶ en Portobelo y el Cerro de Cabra; en algunos de los testimonios se comenta que los susodichos cimarrones que rondaban Panamá “venían al río de esta ciudad y se llevaban las negras lavanderas” Este riesgo de raptó o violación era frecuente en estos espacios limítrofes, tal y como indica la historiadora Cristina Segura Graiño (2006), quien además señala el uso de estos espacios para “encuentros galantes encubiertos” u otras situaciones furtivas y la mala reputación de

⁵ Figura 3: España, Ministerio de Defensa. Archivo del Museo Naval. 013-d-17. Planta y perspectiva de la ciudad de Panamá. 15 de septiembre de 1586. Bautista Antonelli detalle del verso del plano de Antonelli de la ciudad de Panamá de 1586 en el cual el ingeniero representó el Río Lavanderas (representado con un punto azul) y su ubicación con respecto a Panamá (representado con un punto rojo).

⁶ Población esclavizada de origen africano que se rebelaban contra el sistema de explotación y dominio al que se vio sujeta por la fuerza y se refugiaban en el entorno abundante de vegetación y de orografía abrupta (Mena García 1984, 400-401).

ciertas mujeres que los frecuentaban. Por ende, cabría la posibilidad de que el acudir al río para “lavar la ropa” fuera una excusa para poder unirse con amantes o a los cimarrones.

Fray Diego de Ocaña en la relación de un viaje que emprendió en 1599, y que incluyó una estancia de varios meses en Panamá, nos cuenta cómo las mujeres de clases sociales altas aprovechaban como excusa la tarea de lavar la ropa que desempeñaban sus mujeres esclavizadas para poder ir a escondidas “a casa del amigo” Una situación que, entre otros aspectos, muestra dos círculos sociales muy marcados, el de las mujeres de clase acomodada, a quienes podemos considerar como figuras públicas, y por ende debían tener unos hábitos ejemplares, que manifestasen su pureza, privándolas de ciertas “libertades” más accesibles para las mujeres de clases sociales más bajas, cuyas necesidades las obligaban a tener unos hábitos que no serían tan bien vistos por la sociedad.

Las alternativas de la ciudad al *Rio de las Lavanderas* para obtener agua era la construcción de pozos o infraestructuras para la captación de agua de lluvia. Según *La Descripción de Panamá y su provincia* de 1607 (54r), la gran mayoría de los pozos construidos en Panamá Viejo presentaban un problema común: su agua era “gruesa y no vale ni para beber, ni guisar, ni lavar paños”. La mejor alternativa era aprovechar las abundantes lluvias que caracterizan y caracterizaban a la zona. Por este motivo y su simplicidad, las cisternas serían la infraestructura más común en viviendas particulares. No obstante, tal y como indican los ingenieros Tejeda y Antonelli en la carta del 1591, no todas las viviendas disponían de un pozo o cisterna. Además, en las diferentes intervenciones arqueológicas se han documentado estructuras como las mencionadas compartidas por varias viviendas (hasta cuatro). Por lo que, se podría concluir que la presencia de alguna de estas construcciones era un indicador de poderío económico.

Los sistemas de captación de agua de lluvia más complejos, de los estudiados en Panamá Viejo, se han documentado principalmente en complejos conventuales, concretamente en el Convento de San Francisco, Convento de Santo Domingo y el Convento de Nuestra Señora de la Limpia Concepción. El convento franciscano contó con una alberca de unos 3.5 x 4.5 m (Figura 4) que se encontraba en el patio del monasterio (Sosa, 1919); seguramente esta sencilla infraestructura, que tendría un funcionamiento muy parecido a los impluvium romanos, podría responder a la necesidad de abastecer a los monjes que viajaban hacia las costas del Pacífico y a la ausencia de un punto público de abastecimiento de agua urbano. No se conoce mucho de esta estructura y sería interesante que se realizase un estudio para conocer mejor la capacidad de agua que podría recoger y cómo funcionaría realmente. Por otro lado, el monasterio de Santo Domingo construyó a principios del siglo XVII una canalización con dirección sureste-noroeste (Arosemena, 2013) que desembocó un colector de agua (Figura 5). Este sistema de recogida de agua de lluvia se asocia al momento en que el convento comenzó a erigirse con materiales perennes. En la fase constructiva posterior, dicho sistema de captación de agua de lluvia se truncó al levantarse en calicanto el muro oriental de la iglesia (Linero Baroni, Muñiz Álvarez 2016).

No obstante, el convento de clausura de las monjas concepcionistas es uno de los espacios más estudiados de Panamá viejo, lo que ha permitido conocer con algo más de detalle su evolución y los distintos sistemas de abastecimiento de agua potable que las monjas tenían a su disposición. En un testimonio del 1596 enviado a Lima en el que se describe de forma muy detallada el convento, se habla de la presencia de “un pozo en medio del patio, [...]muy abundante de agua, en

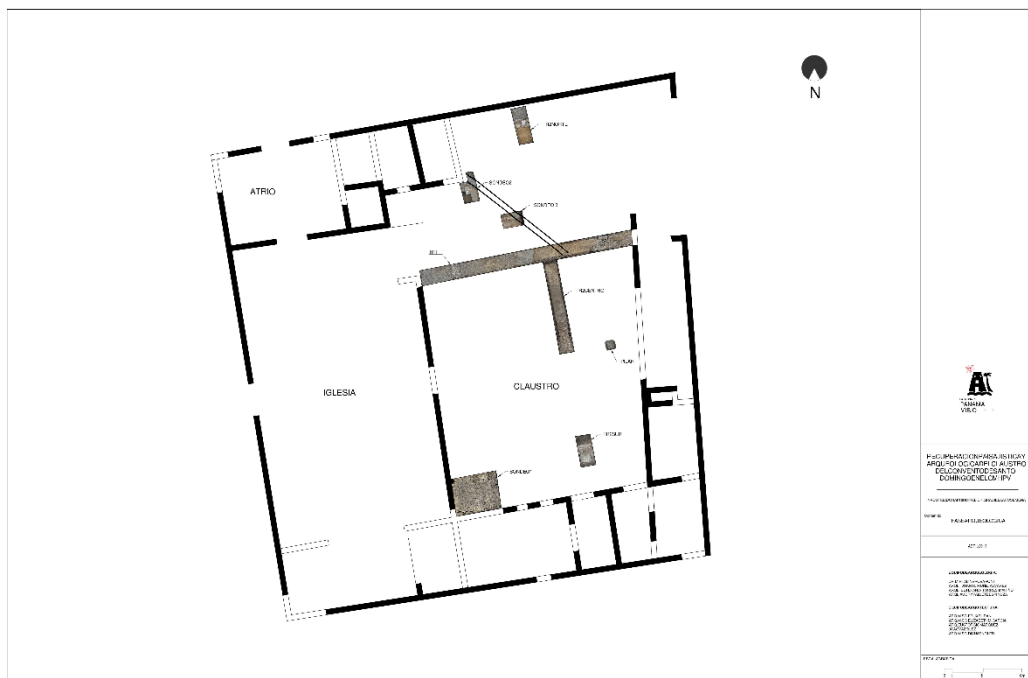
tal manera que se coje el agua [a] mano” (Terrín, Ximénez, 1596). En las intervenciones arqueológicas del 2010 desarrolladas por Loreto Suárez se pudo documentar lo que podría haber sido este pozo; al igual que la alberca de San Francisco, sería interesante estudiar con mayor detalle esta construcción. Es muy probable que este pozo estuviera en uso hasta el año 1621, cuando la ciudad fue sacudida por un fuerte terremoto, que afectó de sobremanera al convento de la Limpia Concepción, siendo necesaria su reconstrucción casi al completo (Requejo y Salcedo, 1640). Aprovechando la necesidad y su fama de pobres y tristes (Izáciga, Ribera, 1626), las monjas solicitan una limosna a la corona de unos 20 000 pesos, no sólo para la reconstrucción del convento, sino para su ampliación y mejora, pues desde su fundación, habían incrementado el número de religiosas que habían entrado a formar parte de esta institución y se veían con cierta estrechez (Izáciga, 1621). Se desconoce si recibieron o no dicha limosna, pero para el 1671 el convento ocupaba dos manzanas, lo que no solo supuso una ampliación, sino también una reordenación del espacio, inutilizándose el pozo⁷ y construyéndose junto a la iglesia un aljibe (Figura 6 y 7) que sería el nuevo sistema de abastecimiento de agua del complejo monacal.



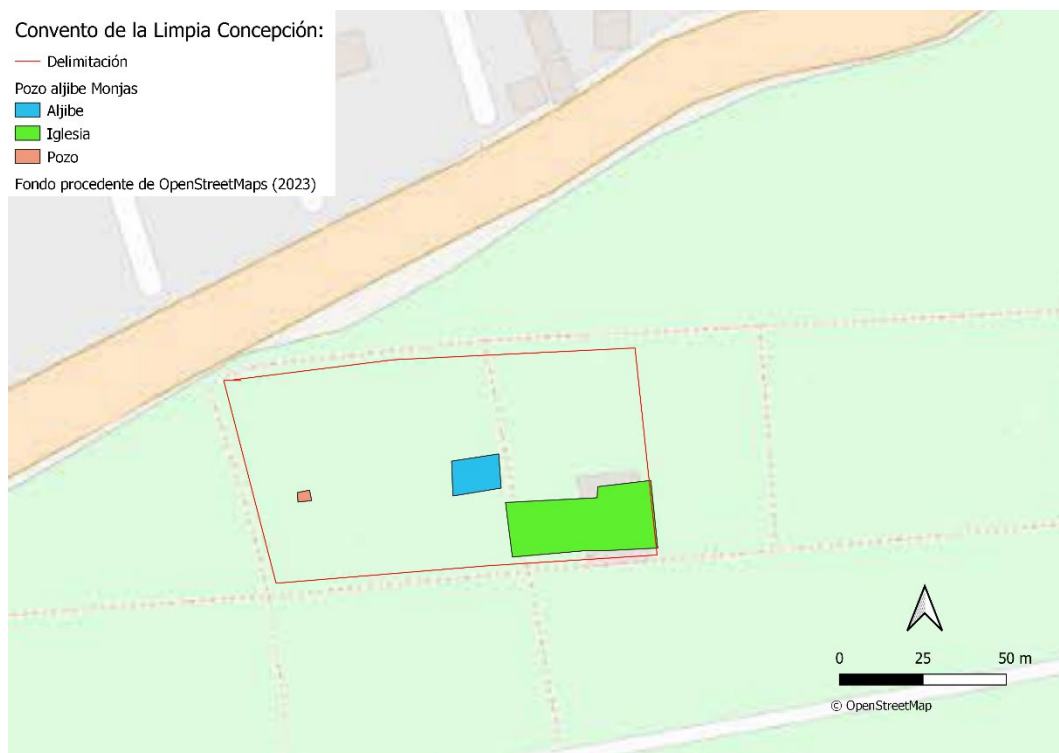
8

⁷ Una de las posibles causas de inutilización del pozo sea la salinización de sus aguas, consecuencia del terremoto. El temblor de tierra pudo provocar la entrada de agua marina al acuífero.

⁸ Figura 4: Fotografía tomada por Miriam Martos el 19 de abril del 2022. Restos en superficie de la alberca del Convento de San Francisco.



9



10

⁹ Figura 5: Plano de los trabajos arqueológicos llevados a cabo en el Convento de Santo Domingo durante el año 2013, trabajos en los que se documentó la canalización y el colector del convento. Cortesía del Patronato de Panamá Viejo, Departamento de Arqueología.

¹⁰ Figura 6: Imagen procedente de OpenStreetMaps (OMS) en la que se han representado la ubicación de las distintas infraestructuras de captación de agua que ha



11

2. El aljibe

No se tiene una fecha exacta para la construcción del aljibe. Sin embargo, se sabe que es posterior al terremoto de 1621, pues, ni en las peticiones que hacen las monjas del convento a la corona, ni en un interrogatorio realizado por parte de esta para conocer el estado de dicho convento tras el temblor, se menciona la presencia de este aljibe. Sin embargo, tampoco aparece el pozo mencionado anteriormente. Según Castillero Calvo, basándose en la ausencia de referencias al aljibe en la relación del sacerdote Requejo y Salcedo en 1640, el aljibe pudo haberse construido posterior a esta década (2010). No obstante, en la relación de Requejo y Salcedo del 1640 no se alude a ninguna de las infraestructuras de captación de agua que había en el asentamiento durante su residencia en la ciudad a partir de 1613.

A pesar de no conocer las fechas exactas de su construcción, el aljibe parece haber jugado un importante papel para la sociedad de Panamá Viejo posterior a la década de 1640. Dicha década estuvo marcada por la Rebelión en Portugal y una fuerte crisis comercial que afectó al mercado de esclavos, lo que implicó una importante reducción en la fuerza

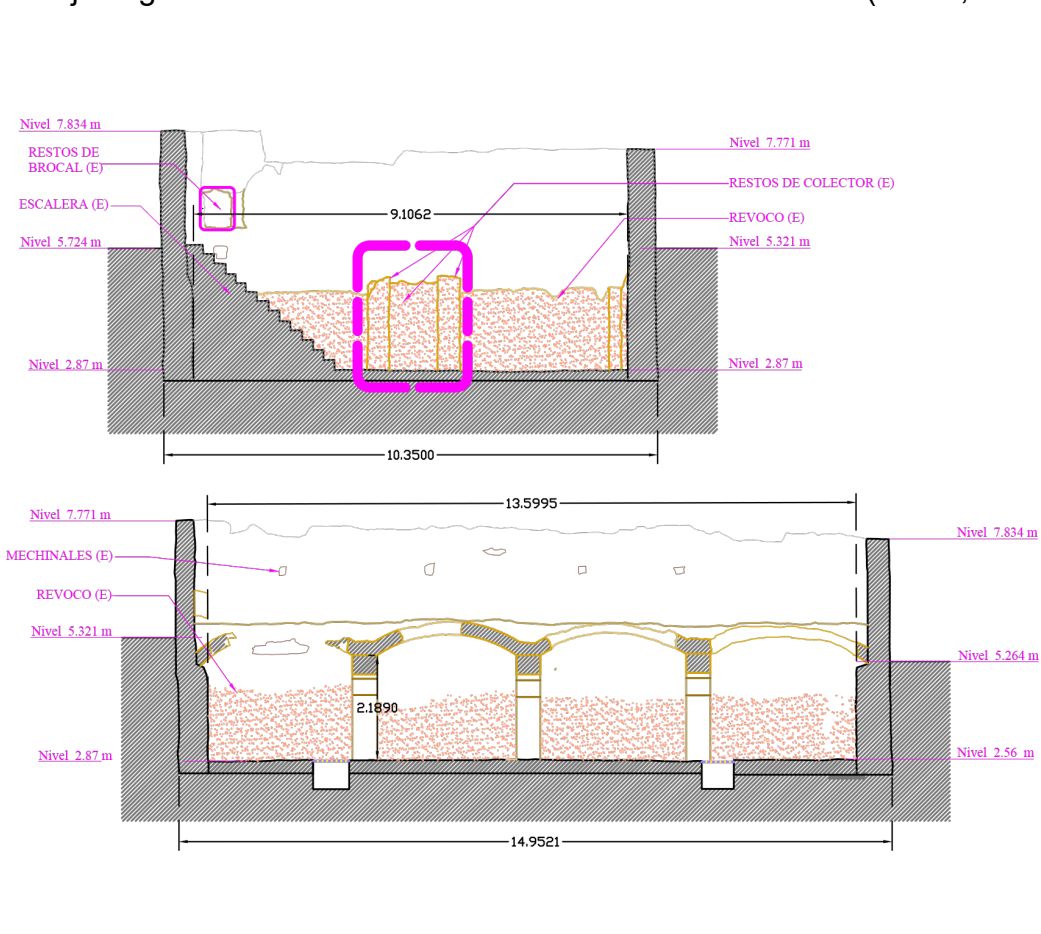
tenido el convento de las monjas concepcionistas desde sus orígenes hasta su abandono.

¹¹ Fotografía tomada por Miriam Martos el 13 de octubre del 2022. A la derecha de la foto está la iglesia del Convento de la Inmaculada Concepción, a la izquierda el aljibe.

de trabajo. En una carta del 1646 escrita por el cabildo de la ciudad a el rey se subrayaba esta “falta de negros, que es la gente que sirve”. Esta carencia afectó de forma directa la urbe, pues son, comúnmente, las mujeres esclavizadas las que acudían a buscar el agua para las casas. Sin embargo, la ciudad no sólo se enfrentaba a una ausencia de fuerza de trabajo, también se veía obligada a buscar el agua de puntos cada vez más lejanos. Estos dos problemas pudieron llevar a los asaltos con arma blanca por la obtención del agua, que también eran descritos en la carta del 1646 escrita por el Cabildo de Panamá sobre la necesidad de construir una fuente en la ciudad, sirviendo estos acontecimientos de justificación. En este contexto, el aljibe pudo haber dado una seguridad muy necesaria a las habitantes del convento, pues les proveía de abundante agua, confiriéndoles una independencia acuática, que les permitía proteger su clausura y su pureza, al no tener ninguna de sus habitantes la necesidad de acudir al río Lavanderas o más allá, con el consiguiente riesgo para sus personas y reputación.

Se cree que el aljibe también era una fuente alternativa de ingresos, en base a las grandes dimensiones de la estructura hídrica. En el libro de Juan B. Sosa del 1919, para el cual el autor pidió a un arquitecto que inspeccionase la construcción, se dice que el aljibe tendría una capacidad de unos 124 000 litros; no obstante, al calcular su volumen, multiplicando el área del reservorio de agua (9.10 X 13.59 X 2.18 m) (Figura 8), el resultado es aproximadamente 269 600 litros de agua, es decir, más del doble de lo propuesto. En comparación con la pequeña alberca de la que disponían los franciscanos para abastecer de agua hasta 60 monjes, entre los que se incluyen a los monjes viajeros y a los perennes, no es de extrañar que se crea que las monjas estén sacando algún provecho de su infraestructura. No obstante, no se ha localizado ninguna evidencia documental que confirme esta afirmación, pero sí existen algunas evidencias indirectas. En primer lugar, según la Organización Mundial de la Salud (OMS), actualmente se necesitan, como norma general, unos 100 litros de agua diarios, que se emplean en cubrir las necesidades básicas de higiene y consumo (Guerrero, 2023); como es lógico esta situación varía según el contexto histórico, geográfico y social. Sin embargo, suponiendo el ideal que la OMS plantea fuera constante, para el 1640 el convento de La Limpia Concepción gastaría unos 15 000 litros diarios de agua (la institución religiosa constaría con unas 40 o 50 religiosas y a unas 100 personas de servicio (Requejo y Salcedo 1640; Izáciga 1621); a los que habría que sumar el riego del huerto, el cual se serviría casi todo el año de las lluvias casi diarias características del clima tropical. En segundo lugar, existen aljibes similares en otros puntos de Latinoamérica, también pertenecientes a conventos femeninos de clausura, como es el caso del Convento de Santa Clara de Asís en La Habana Vieja. El aljibe de este convento guarda ciertas similitudes estructurales con el aljibe de las concepcionistas y ambos fueron construidos en el siglo XVII (Arduengo García y Cruz Pérez, 2012), sin embargo, la infraestructura de las clarisas tiene una capacidad de unos 60 000 litros de agua (Hugues, 2019), lo que supone algo menos de la cuarta parte de la capacidad del aljibe

documentado en el convento femenino de Panamá Viejo. En tercer lugar, para el 1671 -momento en el que se destruye el asentamiento debido a un ataque del corsario Henry Morgan, lo que motivó el traslado de la urbe al lugar que hoy se conoce como Casco Viejo (Figura 1)-, la iglesia del convento de las concepcionistas estaría sin terminar, mientras que el aljibe estaría en pleno funcionamiento (Martín Rincón, 2001). Y el último lugar, en la Península Ibérica era frecuente la participación de los conventos en la actividad de compra-venta de agua, como podría ser el caso de las monjas agustinas del monasterio de San Leandro en Sevilla (Pérez, 2021).



12

Además, el aljibe era una fuente de prestigio y estatus social. La tarea de vender el agua era desempeñada por aguadores que debían de exponerse a los riesgos de ir a buscar el agua a distancias cada vez más lejanas, por lo que aquel que vendiese el agua procedente de dicho aljibe no se vería en la necesidad de salir de la ciudad. En un resumen del 1672 de las diferentes causas por el que se traslada la ciudad de Panamá tras el ataque corsario, se dice que “los aguadores por no subir arriba y hacer más viajes cogen el agua de las parte[s] de abajo”, es decir, del curso del río

¹² Figura 8: Alzado del aljibe del Convento de la Limpia Concepción con las medidas que aparecen en la imagen son las medidas del exterior del recinto, para calcular el volumen del aljibe se han tomado las medidas del interior. Cortesía del Patronato de Panamá Viejo, Departamento de Arquitectura.

más próximo a la ciudad, a pesar de que ese agua estaba en mal estado y causaba muchas enfermedades (Junta de Ministros, 1672); de esta forma, se podría considerar al agua procedente del aljibe de la Concepción como un bien de lujo, pues la propia infraestructura estaba pensada para mantener el agua limpia y fresca, y el entorno de este lo más libre de insectos y otras causas de enfermedades.

3. Conclusiones

El Paisaje, junto con otros factores, condiciona las relaciones sociales y de género, en cuya articulación el agua juega un papel importante como generadora de espacios y fuente de prestigio y poder socio-económico. Gracias a la aplicación de la perspectiva de género en este estudio sobre la correlación del Paisaje y del ser humano, se vislumbran dos círculos sociales femeninos en los que las labores vinculadas al agua pueden tener fines más allá de los propios de la tarea en cuestión. Acudir al río, ya sea para lavar la ropa o abastecerse de agua, eran quehaceres que conferían una dudosa reputación a las mujeres que las desempeñaban, pero que podían servir como medio para establecer o mantener relaciones sociales, a menudo no bien vistas por la sociedad, sorteando las miradas ajenas. Panamá Viejo es uno de los mejores ejemplos de ello.

La principal fuente natural de agua potable del asentamiento se ve rápidamente contaminada por la intensificación de la población y la implantación de nuevos usos del agua y del suelo. Esto supuso un distanciamiento progresivo de las fuentes naturales de agua potable, quedando situadas a puntos liminales de la ciudad, los cuales serán considerados como espacios típicamente femeninos, frecuentados por mujeres de clase social baja. Este hecho, la vulnerabilidad física y sexual de estas mujeres y concepción de estos espacios como escenarios de “encuentros galantes”, les confieren a estas zonas una mala fama, así como a las tareas vinculadas a ellas, como el ir a lavar la ropa.

La situación acuática en Panamá Viejo llegó a tal punto que la mejor alternativa para obtener agua de forma segura era mediante la captación de agua de lluvia. Sin embargo, la construcción de infraestructuras que se encargasen de esta tarea no era asequible para todo el mundo, por lo que pasaron a ser un símbolo de poderío económico. Además, fue el convento de la Limpia Concepción el que mejor supo aprovechar la crisis hídrica que sufría la ciudad, mediante la construcción de un aljibe de grandes dimensiones, que podría abastecerlas a ellas y a un importante número de habitantes de la ciudad. De esta forma, adicionalmente, protegían la pureza de las religiosas y del personal de servicio, evitando su exposición al riesgo de sufrir algún tipo de agresión o deshonor por acudir al río; a la par que parecen prologar la labor femenina de abastecer de agua a toda una ciudad, obteniendo no solo riquezas y estatus, sino también poder social.

Referencias bibliográficas

- (ANAM), AUTORIDAD NACIONAL DEL AMBIENTE. "Plan Nacional Hídrico". Autoridad Nacional del Ambiente (ANAM), 2010.
- ALARCÓN GARCÍA, Eva. "Arqueología de las actividades de mantenimiento: Un nuevo concepto en los estudios de las mujeres en el pasado". *Arqueología y Territorio*, no 7: 195-210, 2010.
- ARAM WORZELLA, Bethany. "El ganado vacuno y sus ganaderos entre el Bajo Guadalquivir, África Atlántica y Tierra Firme, 1513-1671". *Bajo Guadalquivir y mundos atlánticos 1*: 237-55, 2018.
- ARDUENGO GARCÍA, Darwin A.; CRUZ PÉREZ, Alejandro. "Una nueva lectura del antiguo convento de Santa Clara de Asís desde la arqueología y la historiografía". *Arquitectura y Urbanismo* 33 (1): 77-90, 2012.
- AROSEMENA, Graciela. "Recuperación paisajística y arqueológica del Claustro del Convento de Santo Domingo." Panamá, 2013.
- BELL, Martha Gwenn. "Agua y poder colonial: ciclos, flujos y procesiones en el manejo hidráulico urbano en Lima durante el siglo XVII". *Boletín del Instituto Riva-Agüero; No. 37 (2014)*. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/114078>, 2014.
- BELTRÁN-CABALLERO, José Alejandro. "Agua y forma urbana en la América precolombina: el caso del Cusco como centro del poder inca". Universitat Politècnica de Catalunya. <http://hdl.handle.net/10803/130017>, 2014.
- BRIZUELA, Álvaro; MENDIZÁBAL, Tomás. "Excavación de un pozo para agua localizado en el solar de las Casas Terrín (flanco norte de la Plaza Mayor)". *Arqueología de Panamá la Vieja*, 2001.
- CAPODIFERRO, Marco Rosario; ARAM WORZELLA, Bethany; RAVEANE, Alessandro; RAMBALDI MIGLIORE, Nicola; COLOMBO, Giulia; ONGARO, Linda; RIVERA, Javier; et al. "Archaeogenomic distinctiveness of the Isthmo-Colombian area". *Cell* 184 (7): 1706-23. <https://doi.org/10.1016/j.cell>, 2021.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo. *Sociedad, economía y cultura material. Historia urbana de Panamá La Vieja*. Editado por Lourdes Jaramillo Aguirre. Buenos Aires: Editorial e Imprenta Allon, 2006.
- CASTILLERO CALVO, Alfredo. "Capítulo X: Agua para beber." En *Cultura, Alimentación y Globalización. Panamá, siglos XVI a XXI*, editado por Montserrat de Adamanes, 201-17. Panamá: Editora Novo Art., S.A, 2010.
- FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel Francisco. *Política y administración del abastecimiento de agua en Sevilla durante la Edad Moderna*. Book. Historia. Serie 1ª; 68. Sevilla: Diputación de Sevilla, Servicio de Archivos y Publicaciones. 2012.
- GIANOTTI GARCÍA, Camila... "Arqueología del Paisaje en Uruguay. Origen y desarrollo de la arquitectura en tierra y su relación con la construcción del espacio doméstico en la prehistoria de las tierras bajas." *Digital. CSIC*, 1-13, 2005
- GUERRERO, Ana. "En Quito, el consumo promedio de agua potable es de 176 litros diarios", 2023. <https://www.proquest.com/docview/2769929816/citation/BFE19A221B4443D9PQ/1>, 2023.
- HERNÁNDEZ MORA, Iosvany; MARTÍN, Juan G; ARAM WORZELLA, Bethany. "The First Cathedral on America's Pacific Coast". *Historical Archaeology* 55 (2): 219-37. <https://doi.org/10.1007/s41636-020-00275-z>, 2021.

- HUGUES, Ronnie Torres. "La captación del agua de lluvia como solución en el pasado y el presente". *Ingeniería Hidráulica y Ambiental* 40 (2): 125-39. 2019.
- LINERO BARONI, Mirta. "Proyecto de Restauración y Rehabilitación del Aljibe, Convento de las Monjas de la Inmaculada Concepción." Arqueológico. Panamá: Patronato de Panamá Viejo. 2011.
- LINERO BARONI, Mirta; MUÑIZ ÁLVAREZ, Juan Ramón. "Ruinas de la Iglesia de Santo Domingo, Panamá Viejo - Dialnet". *Canto Rodado: Revista especializada en Patrimonio Cultural.*, no 11 (diciembre): 153-62, 2016.
- LINERO BARONI, Mirta; MUÑIZ ÁLVAREZ, Juan Ramón. "Historia de la implantación del urbanismo iberoamericano en el Pacífico: Panamá a orillas del Mar del Sur". *MEMORIA DEL 56.º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS*, enero, 1-100. https://doi.org/10.14201/0AQ0251_2, 2018.
- LÓPEZ DE VELASCO, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Edición de 1894, Establ. tip. De Fortanet. 1574.
- MARTÍN RINCÓN, Juan Guillermo. "Proyecto de sondeo general subsuperficial. Pozo de la Reina." Arqueológico. Panamá: Patronato de Panamá Viejo, 2000.
- MARTÍN RINCÓN, Juan Guillermo. "Proyecto de Sondeo General Subsuperficial. Síntesis de excavación del Convento de las Monjas de la Concepción." Arqueológico. Panamá: Patronato de Panamá Viejo, 2001.
- MARTÍN RINCÓN, Juan Guillermo; ARANGO, Julieta de. "Panamá Viejo: Una experiencia exitosa de gestión patrimonial". *Revista de Estudios Sociales* 45: 158-69. <https://doi.org/10.7440/RES45>, 2013.
- MARTOS NIETO, Miriam; ARAM WORZELLA, Bethany; MALVÁREZ GARCÍA, Gonzalo Carlos. "An interdisciplinary approach to the collapse of the port and degradation of freshwater resources at Panama Viejo (Panama), 1519-1671". *Geoarchaeology. An International Journal*, s. f.
- MENA GARCÍA, María del Carmen. *La sociedad de Panamá en el siglo XVI. V Centenario del Descubrimiento de América* 3. Sevilla: Diputación Provincial. 1984.
- MENA GARCÍA, María del Carmen. *La ciudad en un cruce de caminos: (Panamá y sus orígenes urbanos)*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1992.
- MENDIZÁBAL, Tomás. "Excavaciones en las Casas Terrín (Enero a Junio 1997)". Proyecto arqueológico. Panamá: Patronato de Panamá Viejo, 1997a.
- MENDIZÁBAL, Tomás. "Informe final", 1997b.
- OREJAS, Almudena. "arqueología del paisaje: historia. Problemas y perspectivas". *Archivo español de Arqueología*, no 64: 191-230, 1991.
- PÉREZ, Jesús Eduardo Canelón. "El juez de agua. Una forma tradicional de organización de los trabajadores agrícolas para la distribución del agua de riego". *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* 15 (43): 153-86, 2005.
- PÉREZ, Salvador Guijo. "La posesión de agua de pie por las religiosas agustinas del monasterio de San Leandro de Sevilla (1502- 1783)". *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, no 47 (diciembre): 303-28. <https://doi.org/10.30827/cnova.v0i47.8645>, 2021.
- RACANCOJ A, Víctor M. *Socio-economía Maya Precolonial*. 2.ª ed. Cholsamaj Fundación, 2006.
- ROSTWOROWSKI, María. "Sistemas hidráulicos de los señoríos costeros prehispánicos". En *Ensayos de historia andina II: pampas de Nasca, género y hechicería. Obras completas, volumen VI.*, 93-112. IEP

- Ediciones. <https://elibro--net.upo.debiblio.com/es/ereader/upo/195920>, 2016.
- ROVIRA, Beatriz E.; GAITÁN, Felipe. "Los búcaros: De las Indias para el mundo". *Canto Rodado: Revista especializada en patrimonio*, no 5: 39-78, 2010.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Martín. "De la autonomía a la subordinación: riego, organización social y administración de recursos hidráulicos en la cuenca del Río Laja, Guanajuato, 1568-1917". Ph.D., Ann Arbor, United States. <https://www.proquest.com/docview/2638956719/abstract/74ACCA0FB26D453CPQ/1>, 2001.
- SCHNITTER, Nicolás. "Obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en México". *Obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en América*, Tomo I: 5-35. Madrid: Instituto de la Ingeniería de España. 1992.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina... "Los oficios del agua". *Vivir del agua en las ciudades medievales*, Estudios Historia Medieval, no 7: 11-24, 2006
- SOSA, Juan B. *Panamá La Vieja*. Edición Oficial. Panamá: [S.I.] : [s.n.] (Panamá: Imp. Nacional), 1919.
- SOSA, Tomás. "Breve reseña de la evolución demográfica de la ciudad de Panamá." *Anuario de Estudios Centroamericanos*, no 7: 111-29, 1981.
- SUAREZ, Loreto. "Convento de las Monjas de la Inmaculada Concepción Una propuesta de formación*". *Canto Rodado: Revista especializada en patrimonio, ISSN-e 1818-2917, N.º. 8, 2013, págs. 1-16*, no 8: 1-16, 2013.

Fuentes archivísticas y manuscritos

- AUDIENCIA DE PANAMÁ. "Testimonio de la información e autos que los señores presidente e oidores de la Audiencia y Chancillería Real de su Majestad que reside en la ciudad de Panamá". AGI, Patronato, 234, R.6, f.209-259 <https://artempire.cica.es/historic/documents/3598>, 1580.
- CABILDO DE PANAMÁ. "Necesidad de una fuente para beber". AGI, Panamá, 31, N.46. <https://artempire.cica.es/historic/documents/4350>, 1646.
- DESCRIPCIÓN DE PANAMÁ y su provincia sacada de la relación que por mandado del Consejo hizo y envió aquella Audiencia. In *Descripción de Indias* (Tomo I) (1601 -1700): 53r- 82r. Madrid (España): Biblioteca Nacional de España. <http://bdh.bne.es/bnearch/Search.do>, 1607.
- ISABEL DE PORTUGAL, reina de Castilla. "Sobre una fuente en Panamá". AGI, Panamá, 235, L.6, F.217V-218, <https://artempire.cica.es/historic/documents/4358>, 1538.
- IZÁCIGA, Beatriz de. "Información sobre el estado del convento de las monjas de la Concepción" AGI, Panamá, 104, f.40v-149v <https://artempire.cica.es/historic/documents/4366>, 1621.
- IZÁCIGA, Beatriz de; RIBERA, Ana de. "Monjas religiosas del Convento de la Concepción al Rey". AGI, Panamá, 104, R.3, f.324-325 <https://artempire.cica.es/historic/documents/788>, 1626.
- JUNTA DE MINISTROS. "Resumen de los papeles que cita la carta de la Junta del Ministros que se hizo en Panamá sobre su mudanza" AGI, Panamá, 89 <https://artempire.cica.es/historic/documents/4366>, 1672.
- REQUEJO Y SALCEDO, Juan. "Relación sobre Panamá de D. Juan Requejo Salcedo para la Historia eclesiástica de las Indias". Lugar. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000239239&page=1>, 1640.
- TEJADA, Juan de; ANTONELLI, Juan Bautista. "Carta de Juan de Tejada y Bautista Antonelli". AGI, Patronato, 26, R.31. <https://artempire.cica.es/historic/documents/4349>, 1591.

TERRÍN, Francisco; XIMÉNEZ, Diego. “Relación del estado de la fábrica del convento y casa de la Concepción”. AGI, Panamá, 103, f.1221-1223v <https://artempire.cica.es/historic/documents/4462>, 1596.



SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN DE
GÉNERO Y ESTUDIOS CULTURALES

Masculinidades hegemónicas. Una mirada autoetnográfica acerca del poder, dominación, virilidad y violencia entre los hombres

*domination, virility and violence among men
Hegemonic masculinities. An autoethnographic view of power,*

Sergio Raúl Recio Saucedo

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

sergio.recio@uacj.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3959-1392>

Fecha de recepción: 19/05/2022 Fecha de evaluación: 29/07/2022

Fecha de aceptación: 13/07/2023

Resumen

Las relaciones sociales entre las personas se encuentran sujetas a las condiciones históricas y culturales de las sociedades porque son las que proporcionan los principios identitarios que indican las formas de estar en el mundo. Las posiciones sociales han sido definidas por la tenencia de poder generando dinámicas de dominación y de subordinación entre las personas, específicamente, se han observado procesos de sometimiento ejercidos por los hombres hacia las mujeres. La opresión se debe a los aprendizajes de las masculinidades y las feminidades que señalan los rasgos personales de varones y hembras señalando su lugar en el cuerpo social. Es precisamente el tema de las masculinidades que interesa en el presente artículo pues auxilia en la comprensión de las dinámicas de poder ejercidas entre los hombres hacia otros hombres y a las mujeres en las diferentes etapas de la vida de los y las individuos. Es decir, permite entender los procesos de dominación y de violencia que ejercen ciertas identidades masculinas en las sociedades. Por lo tanto, el acercamiento a las masculinidades fue posible a la utilización de la autoetnografía como herramienta metodológica destinada a la exploración de mi historia personal, lo cual me acercó a reflexionar en experiencias que tuve con personas que consciente o inconscientemente tuvieron comportamiento de tipo machista. Las reflexiones estuvieron acompañadas por fuentes bibliográficas que les otorgaron un respaldo teórico a las ideas expuestas y

al hilo narrativo desarrollado en el artículo. Se concluye haciendo señalamientos referentes a la necesidad de configurar nuevas formas de masculinidades alejadas de los estereotipos tradicionales que dañan a las personas y sus formas de interacción social.

Palabras clave: Masculinidades; Autoetnografía; Identidades; Interacciones; Poder; Violencia

Abstract

The social relationships between people are subject to the historical and cultural conditions of societies because they are the ones that provide the identity principles that indicate the ways of being in the world. Social positions have been defined by the possession of power, generating dynamics of domination and subordination between people, specifically, processes of submission exercised by men towards women have been observed. The oppression is due to the learning of masculinities and femininities that indicate the personal traits of males and females, indicating their place in the social body. It is precisely the theme of masculinities that is of interest in this article because it helps in understanding the dynamics of power exercised between men towards other men and women in the different stages of life of individuals. In other words, it allows us to understand the processes of domination and violence exerted by certain masculine identities in societies. Therefore, the approach to masculinities was possible through the use of autoethnography as a methodological tool aimed at exploring my personal history, which brought me closer to reflecting on experiences I had with people who consciously or unconsciously had sexist behavior. The reflections were accompanied by bibliographic sources that gave a theoretical support to the exposed ideas and to the narrative thread developed in the article. It concludes by pointing out the need to configure new forms of masculinity away from traditional stereotypes that harm people and their forms of social interaction.

Keywords: Masculinities; Autoethnography; Identities; Interactions; Power; Violence

Introducción

La masculinidad y la feminidad son temas que han sido abordados desde distintas perspectivas teóricas como las vinculadas con el feminismo y los estudios de género que han indagado en los aspectos biológicos y culturales de la configuración identitaria de los individuos. Por ejemplo, Lara (1991), Moya (1997), García (2008), Mora (2011), Chaves (2012), Montes (2012), etc. realizaron estudios apoyados de la psicología, la neurología y la psiquiatría para la conceptualización de ambas categorías. Asimismo, Álvarez, et al (2008), Montesinos y Carrillo (2010), Ríos y Filgueiras (2018), investigaron la feminidad y masculinidad en los ámbitos educacionales, laborales y en los espacios público y privados, además, analizaron la emergencia de nuevas identidades. Todo ello con el propósito de entender la asimilación de las concepciones tradicionales de ser hombres y mujeres al interior

de escuelas secundarias, hoteles y en la sociedad puesto que han permeado a los estudiantes, trabajadores y la población.

El breve panorama muestra líneas de investigación sobre las categorías masculinidad y feminidad, las cuales son necesarias conceptualizar para la definición de la postura crítica que posee el presente trabajo. En este sentido, se entiende por masculinidad y feminidad como aquellas identidades desarticuladas de patrones históricos y culturales que las han definido, esto implica la búsqueda de nuevos modelos en los que el “valor de las personas esté por encima de cualquier otro aspecto que vaya a menoscabar las relaciones entre hombre-mujer, mujer-mujer y hombre-hombre; un modelo donde lo imperante sea el respeto de las diversidades y la aceptación de las mismas como medios para potencializar las relaciones de igualdad entre los géneros” (Chaves, 2012: 11-12).

Es importante aclarar que los modelos tradicionales de feminidad y masculinidad siguen vigentes al interior de las sociedades puesto que se continúa observando personalidades asociadas “al sexo biológico, de manera que el ser masculino o femenino dependía básicamente de ser hombre o mujer [además] se consideró a la masculinidad y a la feminidad como una única dimensión, con dos polos, que hacía posible clasificar a una persona en un determinado punto de ese continuo”. (Moya, et, al, 1997: 5).

Asimismo, las personalidades de los seres humanos han sido reducidas a cuestiones meramente genéticas y de genitales, lo cual posibilitó concatenar a las hembras y varones con una serie de atributos construidos históricamente para la definición de las identidades agresivas o pasivas de las personas al interior de las sociedades. Por ejemplo, los hombres han interiorizado través del tiempo rasgos violentos que han derivado en la utilización de la fuerza para el establecimiento de formas de interacción de dominación y de agresión hacia los grupos vulnerables. Esto significa que han aprendido y aceptado comportamientos combativos y provocadores destinados a la búsqueda irracional del peldaño más alto de la pirámide del poder social.

En este sentido, en el escrito se realiza una explicación-narrativa de diferentes sucesos personales experimentados durante la etapa formativa sobre las violencias generadas por el establecimiento de masculinidades hegemónicas dentro del seno familiar. El interés por los comportamientos agresivos se debe a que se observó en familiares principios identitarios vinculados con la furia, exhibición y hostilidad, los cuales les ocasionaron que se adentraran en múltiples confrontaciones físicas. Además, de buscar instruir a los hijos en prácticas de carácter bélico.

Por lo tanto, el artículo se estructura en dos subtemas que permiten indagar en el fenómeno de estudio pues dentro del primer apartado se reflexiona sobre los principios de la autoetnografía, ya que es la herramienta metodológica que posibilita estudiar las experiencias personales. En el segundo, se desarrolla una explicación conceptual del tema de las masculinidades y se realiza una exposición-narrativa de las vivencias relacionadas con las violencias generadas por el desarrollo de las masculinidades hegemónicas instauradas en el hogar, iglesia, escuela, trabajo.

1. La autoetnografía, una descripción densa sobre la experiencia

La experiencia que poseo en la realización de investigación de corte cualitativa se asocia con el desarrollo de procesos objetivos que buscan la comprensión de los significados que tienen las personas sobre los fenómenos sociales que viven en las sociedades. Ello me ha implicado que me transfigure en un sujeto externo que se ha adentrado en dinámicas grupales para la indagación de las ideas y experiencias que poseen los individuos acerca de los sucesos socioculturales que viven en sus cotidianidades. El acercamiento supone paradójicamente un distanciamiento con los y las informantes para no contaminar los resultados con mi subjetividad, lo cual le otorga seriedad a los análisis construidos, ya que muestran el manejo de teorías que posibilitan el entendimiento de los acontecimientos examinados.

Por lo tanto, en el escrito he optado por alejarme de las concepciones tradicionales de la investigación cualitativa y cuantitativa, específicamente, las asociadas con las perspectivas positivistas que buscan la producción de conocimiento universal derivado de hallazgos sensoriales, experimentales y comprobables. Más bien, me centró en los estudios que priorizan la configuración de saberes asociados con las “relaciones subjetivas, en la intersubjetividad humana, en la autorreflexividad, [puesto que] ahí van a encontrar la objetividad, ahí van a encontrar la verdad científica, en la transconciencia, en el espacio psíquico relacional que caracteriza a los seres humanos” (Ortiz, 2013: 87). La subjetividad auxilia al entrelazamiento de la experiencia personal con acontecimientos sociales ligados a lo masculino.

El cambio de dirección posibilita observar en las teorías y en la praxis feminista, “algunos “antídotos” necesarios para distanciarnos de la mirada masculinista del mundo, entendiendo la transformación de nuestras subjetividades y prácticas generizadas como condición necesaria para la producción de conocimientos que aporten a la transformación de las relaciones sociales de poder” (Fabri, 2013: s/p). Hablo de saberes surgidos y construidos desde la subjetividad con el propósito de conseguir conceptualizaciones reales de la vida de los hombres en las sociedades.

En el estudio analizó los fenómenos sociales de las masculinidades desde mi experiencia como persona que ha vivido de cerca las masculinidades hegemónicas causantes de diversas formas de violencia en los diferentes sectores del entramado social, específicamente, el de Ciudad Juárez, Chihuahua, México. El análisis lo realizó empleando la autoetnografía pues es una herramienta metodológica que permite indagar en las vivencias para el entendimiento de los hechos invisibilizados de personas o grupos dentro de la sociedad juarense, particularmente, los asociados con mi historia familiar que son parte de un contexto más amplio.

En este sentido, continúo con la definición de la etnografía, la cual entiendo como una descripción densa acerca de un grupo, comunidad o sociedad (Geertz, 1983) con el objetivo de desmarañar los significados que poseen las personas sobre los fenómenos, objetos y hechos. Es una práctica que estuvo al servicio de las instituciones, pero paulatinamente se ha ido descentralizando, se han incorporado nuevos actores. Además, permite un acercamiento con los sujetos de estudio porque se establecen relaciones sociales y no solo se les extrae información. Asimismo, es pluridisciplinar pues se nutre de otras disciplinas para la creación de

análisis y nuevas narrativas de carácter polifonas que expresen los múltiples hallazgos. Esto significa que la antropología y etnografía se han estado liberando del “positivismo asfixiante y del descriptivismo improductivo, y estamos ahora intentando desarrollar narrativas convincentes, pero también sugerentes y atractivas. En este sentido, las antropologías actuales están poniendo en tensión, precisamente, la relación entre realidad y ficción” (Yerko, 2021: 44).

La etnografía describe y registra las experiencias de las personas sobre su entorno cultural, lo cual ha sido retomado por investigadores para la realización de estudios centrados en su propia subjetividad. Es decir, se trata de la autoetnografía, la que es entendida como un “enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente (grafía) la experiencia personal (auto) con el fin de comprender la experiencia cultural (etno)” (Ellis, Adams y Bochner, 2015: 250). Esto significa que la generación de conocimiento comienza con el análisis de las propias vivencias porque proveen de información sobre los contextos sociales a los que pertenecen. Esto quiere decir que se puede comprender un macro escenario a partir de micro experiencias. Asimismo, la autoetnografía posibilita la transfiguración del científico social en sujeto de estudio porque también soy una persona que forma parte de los fenómenos sociales que me han permeado de manera particular produciendo diferentes ideas, imágenes, emociones y creencias.

La autoetnografía invita a entender que los relatos culturales de carácter personal se encuentran concatenados directa e indirectamente a las experiencias de las personas que pertenecen a la misma sociedad. Ello se debe a que las narrativas se derivan de las vivencias efectuadas en un contexto, las cuales evocan distintos significados positivos o negativos. Por lo que hacer autoetnografía tiene ciertas ventajas asociadas a los sujetos y objetos de estudio, así como, a las fuentes de información, la comprensión propia y colectiva de los acontecimientos. Además, de alejarse de visiones convenciones de investigación. Al respecto, Guerrero (2014) menciona beneficios que proporciona la autoetnografía.

La principal fuente de datos es el propio investigador. El auto-etnógrafo es un “etnógrafo privilegiado” que tiene acceso a datos familiares e íntimos. La auto-etnografía es de fácil lectura, por lo que es comprensible para el potencial lector. La auto-etnografía permite una comprensión de uno mismo y de los demás. La auto-etnografía nos transforma y transforma a los demás. La auto-etnografía permite abandonar ciertos convencionalismos metodológicos (Guerrero, 2014: 241).

La autoetnografía es una herramienta metodológica que sirve para indagar acerca de una temática social a partir de las experiencias personales del investigador, por lo cual es pertinente para analizar las masculinidades hegemónicas, objeto de estudio de la presente investigación. El acercamiento a las masculinidades me supuso la definición de los elementos que debía observar acerca de mi subjetividad para explorar mis vivencias de manera organizada. Por lo tanto, se decidió el establecimiento tanto de las unidades de análisis como de las unidades de observación pues poseen la función de guías que me indicaron los aspectos a indagar sobre mis vivencias respecto al tema de interés.

En este sentido, las unidades de análisis que elegí fueron cuatro, la primera, se asocia con las creencias, de la cual surgen las unidades de observación relacionadas con nociones, comentarios, ideas y pensamientos acerca de la

hombría que predominaban en mi ambiente familiar. La segunda, se vincula con el comportamiento, la que tiene por unidades de observación las formas de proceder, interacción y los estímulos que los generan. La tercera, se relaciona con la imagen referente a las mujeres, se pretende explorar en los recuerdos sobre las concepciones, tratos que tenían amigos y mi padre sobre ellas. La cuarta indaga en la violencia para observar los aspectos que la producían como las fiestas, bares, alcohol, etc.

Las unidades de análisis y de observación me permitieron comprender distintos aspectos de mi personalidad que sirvieron para el establecimiento de conexiones conceptuales con la sociedad porque expresan diversos significados referentes al desarrollo de las masculinidades hegemónicas en el entorno social. De ahí que la exploración autoetnográfica haya sido una herramienta que auxilia a reflexionar sobre “cómo el tipo de personas que decimos ser o la forma en que los demás nos perciben impactan en las interpretaciones que hacemos de aquello que estudiamos, en cómo lo estudiamos, y en lo que decimos acerca de nuestro tema de estudio” (Elis, Adams y Bochner, 2015: 252).

Entonces, la postura de investigador se encuentra permeada por el entorno social en el que se encuentra y por el contexto a analizar, es decir, se influye en las personas y ellas en mi personalidad. La permeación se convierte en un reto importante al momento de seleccionar experiencias personales que sirvan como datos fiables para el análisis de las masculinidades porque pueden ser materializarse en relatos de vida que no tienen respaldo. Por lo que para conseguir una forma de acreditación de mis vivencias se buscó fundamentar con otros fragmentos de entrevistas, por ejemplo, de mi madre, datos del periódico y referentes teóricos que aborden el tema de las masculinidades. Todo ello hace posible que mis experiencias cobren sentido en el texto. Por lo tanto, en el enfoque autoetnográfico encuentro un recurso metodológico que “insiste en la necesidad de que los estudios de corporalidad no asuman el cuerpo como “objeto (necesario de pensar)” sino como “sujeto” actuante y creador de realidad social” (Singer, 2020: 124)

La autoetnografía me sirve para otorgar una explicación retrospectiva de mi experiencia dentro de una cultura, específicamente, la concerniente a mi familia, amigos y las instituciones escolares y religiosas, puesto que son los ambientes donde me desarrollé y observé las masculinidades hegemónicas generadoras de violencias sociales en los mismos entornos. Lo que hago es estudiar mi historia personal con el fin de indagar en mis propias dinámicas y relaciones con otros individuos que tuvieron una influencia directa e indirecta en la configuración de mis principios identitarios, particularmente, en mi forma de entender y de ser hombre en la sociedad.

2. Las masculinidades hegemónicas

El acercamiento al tema de la masculinidad implica su conceptualización para exponer la diversidad de identidades machistas con las que he convivido en mi vida. De ahí que las masculinidades hegemónicas sean entendidas como aquellas “representadas por el hombre proveedor, heterosexual, fuerte, poderoso, mujeriego e insensible. Es el tipo de masculinidad más extendido, debido a que en todo el

mundo predomina el sistema patriarcal” (Nerio, 2019: 24). Asimismo, la masculinidad tradicional se asocia con los hombres que no “muestran sus sentimientos, quien ejerce autoridad por todos los medios, quien hace uso autolegitimado de la violencia, quien no tiene contacto sexual o afectivo con otros hombres, quien se pone en riesgo para mostrar su valentía” (Azpiazu, 2017: 34).

Los conceptos auxilian a un mejor entendimiento entre la teoría y mi historia personal porque se crean articulaciones con los entornos físicos, sociales y académicos que dilucidan significados del tópico de la masculinidad. En este sentido, la autoetnografía comienza señalando que pertencí a una familia de siete integrantes que vivían en Ciudad Juárez, soy el tercer hijo de cinco, tres hombres y dos mujeres quienes compartimos algunas experiencias de forma similar y diferente al interior del hogar. Las vivencias de las que hablaré empiezan durante mi etapa formativa, es decir, en la infancia primaria, específicamente, están relacionadas con un recuerdo de cuando tenía la edad de tres años.

El recuerdo se sitúa en una calle de terracería de la colonia Altavista, la cual se encuentra en la periferia del norponiente de Ciudad Juárez, espacio geográfico caracterizado por poseer terrenos irregulares con pendientes, arroyos y desniveles. Es decir, fueron cerros de difícil acceso en los que las personas construyeron sus casas y caminos de terracería —pocos de pavimento— destinados a la circulación de los habitantes y automovilistas. En algunas de esas calles estaban la casa de renta de mi madre y padre, así como el hogar de mis abuelos maternos con los que mi mamá mantuvo un contacto constante al visitarlo de manera cotidiana.

Las visitas se debieron a dos razones, la primera, se vinculó a la corta distancia entre las viviendas permitiéndole una mayor movilidad a mi mamá en la zona para mantenerse comunicada con sus padres. La segunda, se asoció con la ausencia de mi papá, quien viajaba de forma indocumentada hacia los Estados Unidos en busca de trabajos que le proporcionaran dinero a la familia. Este hecho favoreció al acercamiento de mi madre con sus progenitores, pues ellos se convirtieron en una forma de apoyo moral al ofrecerle un tipo de ayuda simbólica dirigida hacia nosotros sus hijos.

La ausencia de mi padre por laborar en Estados Unidos creo mi primera imagen mental alusiva a su partida, pero, específicamente hace referencia a mi estado de ánimo relacionado con la tristeza. Es decir, mi memoria¹ me traslada a la casa de mi abuelito Ignacio, una construcción de cuatro cuartos de adobe, situados al centro del terreno, con un patio de tierra y piedras, el cual estaba cercado con diferentes porciones de materiales de metal y madera. Había varios árboles unos al este de la propiedad, donde estaba el acceso principal. Además, recuerdo un árbol grande y frondoso ubicado al sur en el que estaba un asiento utilizado por mi abuelito para descansar y ver el paisaje, ya que el domicilio se encontraba en la cima del cerro y al sur comenzaba a descender el suelo, hecho que permitía observar más allá de las casas contiguas y las arterias de comunicación.

¹ Es importante realizar una diferenciación acerca de dos disciplinas la historia y la memoria, las cuales trabajan con material del pasado, pero la “Historia toma como su fuente principal los documentos escritos y la Memoria los testimonios. Empero, ambas disciplinas requieren interactuar para sobrevivir” (Becerra, 2015: 61).

La calle ubicada al este de la casa de mi abuelo se caracterizaba por ser de terracería y por poseer pendientes hacia ambos extremos, pero el lado norte tenía una mayor inclinación que la del lado sur. En este último punto creé una imagen mental sobre mí. Me recuerdo caminando con mi mamá en dirección al domicilio de mis abuelos, tendría aproximadamente tres años, era un niño pequeño desalineado con shorts y camiseta de color blanco que cargaba en sus brazos unos huaraches de pata de gallo en tonalidad verde y una camisa de adulto que pertenecían a mi padre, quien se había ido a trabajar a Estados Unidos. Las prendas de vestir de mi papá se convirtieron en elementos simbólicos que mostraban el apego a él y la tristeza por su viaje al país estadounidense. Además, develan las dinámicas de migración en las que se adentraban múltiples personas de las clases sociales vulnerables de los distintos estados de México.

La ausencia de mi padre me permite comprender que su personalidad fue construida de manera tradicional porque poseía rasgos distintivos de la cultura patriarcal mexicana, la cual se distingue por “la necesidad —aún vigente entre los varones mexicanos— de trascender y afianzar su identidad como hombres y adultos a través del matrimonio, la procreación, y cumplir con el papel de proveedores de sus hogares. En este modelo de masculinidad se revela la persistencia de la centralización del poder familiar en la figura del padre” (Rojas, 2012: 80). Tal percepción fue resultado del ambiente familiar que lo rodeó y lo formó como persona, pues fue el hijo menor de 12 que nacieron en una zona rural en el estado de Coahuila donde vio y aprendió los roles de género masculinos y femeninos. Experimentó las actividades realizadas por los hombres quienes salían a trabajar mientras que las mujeres se quedaban en la casa para la preparación de los alimentos.

En este sentido, mi padre trasladó los roles de género a su matrimonio reproduciendo las dinámicas de proveedor y de cuidado puesto que se autodesignó como el jefe de la familia, y, por ende, el encargado de conseguir los recursos económicos para los alimentos. Esta concepción fue resultado de las dinámicas socioculturales propias de las sociedades que son las configuradoras de las identidades de las personas pues se encuentran inmersas en procesos tanto de socialización como de interacción donde se aprende y refuerzan las formas de ser en el cuerpo social.

Específicamente, es la familia la institución por antonomasia la encargada de la socialización de los roles de género en la sociedad, ya que tradicionalmente se ha educado a los y las hijas desde las concepciones de la diferencia sexual, lo cual se “favorece la interiorización de roles y funciones asignadas a cada sexo. Históricamente, tanto las instituciones políticas como las eclesiásticas articularon un modo de educación que transmitía un ideal y un modelo social y familiar basado en la diferenciación por sexos” (Vega, 2015: 25).

Por lo tanto, la transfiguración de mi padre a jefe de familia respondió a un proceso cultural de imposición donde se ha obligado a los hombres a la asimilación de los roles de género. Ello ha derivado del “modelo social hegemónico que impone un modo particular de configuración de la subjetividad, la corporalidad, la posición existencial del común de los hombres y de los hombres comunes, e inhibe y anula la jerarquización social de las otras masculinidades” (Bonino, 2002: 7-8).

Asimismo, en el artículo *Masculinidad y vida conyugal en México. Cambios y perspectivas*, escrito por Rojas (2012) se observan reflexiones en torno a la procreación de los hijos, lo cual significa el tránsito de la juventud a la adultez, por lo cual el “padre es una persona importante, pues es el jefe o cabeza de la familia y su trabajo le permite ser proveedor, asegurando con ello su papel como máxima autoridad en el ámbito doméstico. Así, la paternidad y el trabajo son elementos constitutivos y fundamentales del modelo de masculinidad dominante que dan sentido a la existencia vital y cotidiana de los hombres” (Rojas, 2012: 85)

La figura de proveedor se reforzó con los procesos de convivencia establecidos con sus hermanos, quienes se conducían hacia los demás con comportamientos de carácter autoritario, desentendidos, agresivos; así como, con conductas derrochadoras, libertinas y alcohólicas. Es decir, eran hombres que se dedicaban a trabajar el mayor tiempo con el propósito de tener dinero para la familia, pese a ello, los sueldos o las ganancias en múltiples ocasiones se las gastaban en el consumo de bebidas embriagantes, realizando fiestas o asistiendo a centros nocturnos.

El primero que llegó a Juárez fue Don Toño quien se fue a vivir a la Josefa, cerca de la casa de tu abuelita, por la calle principal que baja hacia la curva, ahí estaba su casa, ahí puso una tienda que se llamaba La Lagunera. En aquel tiempo el señor era el Don porque tenía varias tiendas y le surtía a las tiendas de la colonia. Don Toño movía a sus hijos y sus hermanos, los traía como trabajadores. Contaban que Don Toño se desaparecía por días de su casa, llegaba a la tienda, agarraba el dinero y se iba y Doña Meche se quedaba atendiendo la tienda. Don Toño terminó quebrando y vendiendo todas las tiendas y las casas que tenía en la Josefa, después de eso se vinieron aquí [colonia Francisco Sarabia] donde todo lo que hicieron fue por Doña Meche antes de que muriera (mamá, conversación personal, abril del 2020).

Las conductas estaban permeadas por cargas de poder orientadas al fortalecimiento de los proyectos de transformación y consolidación de ser hombres heterosexuales provistos de herramientas culturales destinadas al control de los otros, los diferentes, principalmente, las mujeres y secundariamente las personas en mayores condiciones de vulnerabilidad social como los niños y los ancianos. Este comportamiento hace alusión a las masculinidades hegemónicas, que describen a “aquellos hombres que controlan el poder, que ha llegado a ser la norma en las evaluaciones psicológicas, en la investigación sociológica y en la literatura de autoayuda y de consulta destinada a enseñar a los hombres jóvenes cómo llegar a ser “verdaderos hombres”” (Kimmel, 1997:51).

La frase verdaderos hombres se encuentra concatenada con la noción de virilidad al denotar diferentes ideas de actuación masculina basadas en la tenencia de poder, entidad que les permite poseer el control de los recursos naturales y humanos que se encuentran a su alrededor. Ello está relacionado con un modelo de masculinidad occidental —hombre blanco, heterosexual, católico, capitalista— el cual, parafraseando a Kimmel (1997) tiene posesión sobre las mujeres, pero se aleja de la feminidad, enaltece la riqueza económica. Además, expresa un dominio sobre sus emociones con la finalidad de no mostrar vulnerabilidad. Así como, busca convertirse en una exhibición de gallardía al afrontar la realidad con fortaleza. (p.51)

La virilidad permeó en la conducta de mi padre pues era una persona que basaba sus actuaciones en el poder, lo cual se tradujo en comportamientos agresivos que buscaban la intimidación social. Esta postura la trasladó a todos los ámbitos, pero, particularmente en el familiar, entidad en la que empleaba el uso de la fuerza como estrategia de enseñanza y para la resolución de problemas dentro del hogar. Por ejemplo, recuerdo a un padre ausente y desinteresado con la familia puesto que se comportaba de forma gélida, intolerante y autoritario, específicamente cuando estaba en la casa descansando. Sus días de descanso los aprovechaba para consumir alcohol, escuchar música y ver televisión. Eran actividades sagradas que no podían ser interrumpidas de lo contrario utilizaba su cinturón para pegarnos y controlar el ambiente.

Los cinturonzos se refieren a un tipo de práctica violenta en la que se empleaba el cinturón del pantalón para golpear a otra persona, en este caso a niños con el propósito de educarlos mediante la utilización de la fuerza física. Por lo que fueron empleados como forma de adiestramiento social al convertirlas en enseñanzas destinadas al modelado de los comportamientos de mis hermanos y míos al interior y fuera de la casa. Las lecciones debían de orientarnos, en primer lugar, hacia el desarrollo de conductas de obediencia y silencio para no incomodar a mi padre durante su estancia en la vivienda. Ello suponía jugar sin hacer ruido, estar con los adultos sin realizar comentarios porque el incumplimiento generaba castigos físicos. En segundo lugar, buscaba formarnos en el ámbito social, ya que implicaba conocer la manera de afrontar las dinámicas de interacción en los entornos en lo que nos desenvolvíamos. Un ejemplo, era la escuela, entidad donde teníamos que cumplir con los reglamentos institucionales, pero también estábamos obligados a defendernos de los demás y brindarnos protección.

La idea de defensa personal la aprendí en mis primeros cuatro años de vida, exactamente, no recuerdo el momento en el que me dijo mi padre “defiéndete si te molestan”, pero, el pensamiento estaba en mi mente. Esta forma de resolución de problemas me llevo a pelearme en varias ocasiones; la primera, fue en el preescolar cuando un niño me reclamó algo, y, mi reacción fue comenzar una pelea con la finalidad de no dejarme y hacerme respetar. Puede parecer un incidente menor de dos infantes jalándose el cabello, pero ¿cómo es posible que la primera reacción de un niño sea la violenta?

La segunda, fue cuando tenía ocho años, en ese entonces, cursaba tercero de primaria, en la Escuela Primaria Francisco Sarabia, ubicada al poniente de la ciudad, dentro de la colonia homónima de la institución. El curso fue especialmente difícil debido a que compartimos grupo varios niños y adolescentes, sí, adolescentes que tenían 12 o 13 años, pero que habían repetido el grado por cuarta o quinta vez. Además, fue complejo porque los estudiantes mayores, curiosamente todos hombres, nos hacían *bullying* a los menores, tanto de edad como de estatura. El abuso fue abalado por el profesor Carlos quien era un hombre de mediana edad, alto y delgado, se encontraba en una relación conyugal e impartía regularmente los grados de primero, segundo y tercero de primaria. El docente realizó un ejercicio del poder desigual, pues se convirtió en un abusador que invisibilizaba las agresiones que sufríamos los estudiantes. En ese contexto, tuve que aprender a defenderme, aun cuando tenía hermanos y primos en grados superiores y mi madre iba a reclamar los atropellos cometidos contra mí.

Recuerdo que un día de escuela, algo atípico porque poseo imágenes de los pupitres afuera del salón, junto a la pared y las ventanas. Un hecho que quizás estaba relacionado con jornadas de aseo. Mi memoria me sitúa solo entre las bancas, esperando, cuando de repente llegó uno de esos alumnos mayores y comenzó a decirme cosas, supongo eran insultos, porque mi reacción fue darle un puñetazo en el rostro. La respuesta de mi compañero fue la misma, me dio un golpe en la oreja ocasionando que aún me evoque el ardor y lo caliente del impacto. El acto quedó impune como todas las acciones que realizaban los abusadores del grupo.

La experiencia permite reflexionar en dos temas, el primero, se vincula con el aprendizaje del modelo hegemónico de masculinidad a temprana edad que ha formado a múltiples niños bajo conceptos de superioridad y dominación que desembocan en formas de interacción violentas debido a la búsqueda de las posiciones de mayor jerarquía en sus ambientes. El estatus les posibilita a los hombres colocarse dentro de un mapa de poder que les confiere simbólicamente una serie de herramientas culturales destinadas a controlar la otredad mediante acciones coercitivas. Esto hace referencia a la construcción de un “poder que se ejerce de lo masculino (que se juega en la subjetivación de los hombres) sobre lo femenino (que subjetiva sobre las mujeres) estableciendo un control de los recursos que disponemos social y simbólicamente, según seamos hombres o mujeres” (Schongut, 2012: 40).

El otro tema se relaciona con la necesidad imperiosa de los hombres por mantener el poder pues les posibilita continuar con los privilegios transmitidos generacionalmente. Además, de aprovecharse de las desventajas humanas como la clase, etnia y religión para el desarrollo de procesos de dominación en los ámbitos en los que se desenvuelven. Un ejemplo, fue el profesor Carlos que poseía una posición de privilegio al ser una figura de enseñanza que empleaba para agredir físicamente a sus estudiantes pues les jalaba el cabello con el fin de reprenderlos y permitía dinámicas de *bullying* en el aula. Por lo tanto, el docente es un ejemplo sobre como “los hombres como individuos interiorizan estas concepciones en el proceso de desarrollo de sus personalidades ya que, nacidos en este contexto, aprendemos a experimentar nuestro poder como la capacidad de ejercer control” (Kaufman, 1997: 68) sobre los y las vulnerables.

La exposición de mis recuerdos no lo hago para convertirme en una víctima del patriarcado, más bien, los muestro con la finalidad de explicar la masculinidad hegemónica en personas con las que conviví en mi infancia y adolescencia. Además, las retomo para la definición de las masculinidades subalternas que son entendidas como a “todas aquellas manifestaciones que aun considerándose masculinas, son vistas como versiones secundarias, inferiores, averiadas, inauténticas o diferentes de la masculinidad hegemónica” (Pérez, et. al, 2016: 16). Las masculinidades subalternas se materializaron en los niños a los que les hicieron *bullying* puesto que tuvieron comportamiento alejados de la violencia física imperante en la escuela.

El *bullying*, la permisividad del acoso y la competitividad por el poder se convirtieron en prácticas que despertaron en mi persona las primeras evidencias de inconformismo social al cuestionar la protección que brindaba el profesor Carlos a los abusadores del salón. En ese momento expresaba mi enojo con llanto y quejas

relacionadas con el nulo entendimiento de la situación en la que me encontraba. Ello me llevó a establecer formas de interacción con niñas y niños que pasábamos por vivencias similares en el aula para aislarnos de los ataques de los acosadores.

Las experiencias en la escuela no fueron las únicas que me llevaron a cuestionar el modelo de masculinidad hegemónica, ya que al interior de la familia viví y observé múltiples formas de violencias perpetradas por mi padre. A continuación, las voy a resumir para centrarme en una que ayudará a vincular mi desconcierto con la hombría. Las situaciones violentas que recuerdo se asocian a reuniones familiares caracterizadas por el consumo excesivo de alcohol y por finalizar en discusiones verbales y físicas. Así el consumo de bebidas alcohólicas ha “constituido un acto que prueba la masculinidad, que exacerba el machismo, que refrenda el carácter “mujeriego” y “aventurero”. Las mujeres que transgreden la identidad de ser madre, esposa y fieles son desde este código de conducta consideradas prostitutas, malas mujeres y traicioneras” (Góngora y Leyva, 2005: 89).

El consumo de alcohol ocasionó diversas escenas violentas entre los hombres adultos de mi familia, específicamente, mi memoria me traslada a una fiesta en el patio y calle de la casa del tío José. Recuerdo que en la reunión los hombres bebían cerveza, platicaban y escuchaban música con un alto volumen; los niños jugaban, corrían y saltaban, mientras las mujeres se concentraban en nuestro cuidado, así como en la preparación de los alimentos. Parecía una escena tradicional de convivencia, pero con el paso de las horas llegó la noche y afloraron los desacuerdos que desembocaron en discusiones.

Las discusiones se materializaron en un ambiente tenso que involucraba a mi papá y tíos, no recuerdo exactamente el problema, pero por lo general peleaban por confusiones o por asuntos familiares. La irritabilidad ocasionó que mis padres decidieran retirarse del lugar con la finalidad de que no incrementaran el malestar entre los asistentes. Mi mamá me comentó que en el trayecto a la casa mi padre determinó regresarse con sus hermanos para darle una lección a sus hijos relacionada con la muestra de fortaleza destinada a no permitir humillaciones, es decir, no dejarse de los demás. Lo siguiente que recuerdo es a mi padre agresivo y violento, quien comenzó a pelearse físicamente con los demás, los cuales decidieron tranquilizarlo usando la fuerza. Es decir, mis tíos ataron a mi padre de brazos y piernas. Poseo una imagen mental de él en el suelo con los brazos y las piernas atadas con alambre recocado, diciéndome que lo desamarrara. No entendía qué pasaba, solo lloraba por la situación en la que nos encontrábamos.

Las experiencias violentas de mi padre estuvieron vinculadas con el consumo del alcohol, lo cual produjo que sus convivencias familiares terminarían de manera negativa. Por ejemplo, en alguna ocasión llegó a la casa herido por un disparo de arma de fuego que le rozó en el rostro. Es importante señalar que la “conexión entre la masculinidad y las armas es el resultado de la socialización hacia expresiones violentas de virilidad y culturas en las cuales el uso indebido de las armas por parte de los hombres es socialmente esperado y aceptado” (Centro para el Diálogo Humanitario, 2006: 1).

Asimismo, tengo recuerdo de diversas situaciones en las que mi padre estuvo involucrado en actos violentos resultado del consumo de alcohol, por ejemplo, estrelló su automóvil en la barda de una tienda de abarrotes cercana a la casa, acto

que generó que las autoridades intentaran detenerlo, pero mi abuela materna pagó los daños con el fin de evitar la detención. También, recuerdo que se encerraba en la casa para escuchar música con volumen muy alto y obligarnos a repetir múltiples veces la misma canción durante el día y la noche. Además, se peleó a sartenazos con un tío y discutía en las fiestas decembrinas para saber quién era el más vergas arruinando las celebraciones. Es decir, quería saber quién era el más fuerte de los adultos y la forma de demostrarlo era mediante confrontaciones físicas y sangrientas.

Los comportamientos violentos de mí padre se producían en espacios públicos y privados pues agredió a mi madre de manera física en múltiples ocasiones. Recuerdo que en una tarde de verano como a las 7pm entraban los rayos de luz iluminando el pasillo. Ahí en ese espacio mi papá atacó verbal y físicamente a mi mamá. Nosotros —hijos— estábamos en la habitación de las niñas donde escuchábamos los gritos de mi progenitor cuando mi hermana mayor de 10 años se levantó para defenderla, el resultado de su valentía derivó en golpes hacia su persona. El acto violento ocasionó que haya pensado en preferir ser mujer a hombre, pues hasta ese momento había visto solamente rasgos negativos asociados con las personalidades masculinas cercanas a mí padre, compañeros, profesores, tíos. Mientras que las mujeres se convirtieron en figuras de apoyo al poseer actitudes positivas como la solidaridad.

Los recuerdos de mi infancia acerca de las masculinidades hegemónicas tienen que ver con niños-adolescentes y adultos exhibiendo formas de poder y sometiendo a las personas en los ámbitos familiares y educacionales, fueron muestras de virilidad asociadas con la violencia. En la adolescencia comencé a ver nuevas características relacionadas con la hombría, por ejemplo, continuaron las dinámicas del ejercicio del poder y los actos violentos, pero sobre todo sobresalió el aspecto sexual en las formas de interacción, específicamente, dentro de la escuela. La experiencia que empezaré a narrar no me ubica todavía como adolescente, pero es significativa para la comprensión del poder sobre las mujeres.

En este sentido, tenía 10 años, me encontraba cursando quinto grado de primaria con el profesor Fidel, un hombre alto, respetuoso y buen maestro, eran las ideas que se tenían sobre su comportamiento. Era un maestro enérgico y riguroso con sus métodos de enseñanza y al mismo tiempo amigable y juguetón. Me acuerdo que la amabilidad no estaba destinada para todos los estudiantes porque jugaba solamente con ciertas niñas, a las cuales les restregaba la barba en sus rostros generando risas entre el alumnado pues observábamos la incomodidad del acto. Este hecho fue visto como algo inocente, alejado de connotaciones negativas, no obstante, la realidad era diferente, ya que trasgredía los espacios personales de las infantas para acercárseles y tocarlas.

Las invasiones de los espacios personales fueron acciones que sobrepasaron los límites invisibles de las intimidades de las alumnas pues quedaron expuestas ante un agente externo —conocido— que empleó la posición de poder y la fuerza física para el sometimiento de las estudiantes. Estos actos permiten realizar reflexiones en torno al docente, que desde mi perspectiva es considerado como un hombre con una identidad basada en las masculinidades hegemónicas porque cosificó los cuerpos de las mujeres, específicamente, el de niñas al transfigurarlas en objetos inertes y controlables para sus juegos de carácter sexual

que le otorgaban formas de placer. Ello se vincula con la ideología patriarcal que “exacerba la sexualidad y el dominio de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, lo cual legitima el acoso y la violencia sexual contra las mismas, en tanto las mujeres son inferiores, porque son concebidas y utilizadas como objetos sexuales, serviles y desechables” (Rivera, 2021: 342).

El vínculo de las masculinidades hegemónicas con la sexualidad muestra una relación directa con los procesos de cosificación, violencia sexual y construcción de la virilidad, dado que involucran a las mujeres como objetos que se encuentran disponibles para la transfiguración de los niños, adolescentes y jóvenes en hombres. La conversión les implica adentrarse en dinámicas enaltecedoras de la hombría al exponer públicamente diferentes relatos acerca de los logros sexuales donde se exhiben como los galanes que pueden conquistarlas. Además, se insertan en prácticas violentas en las que obligan a las mujeres a que participen en juegos de carácter erótico y en las que las insultan mediante piropos. De esta forma, los hombres “usan el discurso sobre esa forma de sexo, ligada sobre todo a la genitalidad y desligada de lo emocional, para validar públicamente su masculinidad” (Díez, 2015: 84).

La validación de la masculinidad fue un tema constante de presunción que comenzó en sexto de primaria, y, continuó en la secundaria, bachillerato y universidad donde compañeros tuvieron comportamientos pedantes y altaneros con las mujeres al enaltecer sus interacciones con ellas. Por ejemplo, en el último año de primaria nos llevaron a un día de campo en el parque El Chamizal para festejar el día del niño, ahí realizamos distintas actividades deportivas, comimos y nos recostamos en el césped. Es decir, tuvimos la libertad para divertirnos. Mas no todas las formas de diversión eran inocentes, pues recuerdo a tres compañeros que andaban juntos con una amiga, a la cual entre dos la sometieron para que no se moviera mientras el otro detenía el aspersor de riego para mojarla, particularmente el flujo de agua apuntaba en dirección del área genital. Esto simulaba un juego, pero puede ser interpretado como un acto de virilidad en el que se utilizó sexualmente a la estudiante para las experimentaciones eróticas de los chicos.

La utilización sexual de las mujeres se observó en la problemática de los feminicidios en la ciudad. “El registro de asesinatos contra mujeres en Ciudad Juárez comienza en 1993” (Báez, 2016: 43) cuando localizaron cuerpos desnudos de mujeres con signos de violación sexual como penetración, mordeduras, hematomas, etc. El perfil de las mujeres asesinadas se asoció con personas de tez morena, trabajadoras, estudiantes y madres que vivían en las periferias. Ello produjo que en 1995-96 experimentáramos de cerca la misoginia social, ya que a tres vecinas les dejaron cartas que describían sus cuerpos y las actividades cotidianas efectuadas los días previos. Además, les mencionaba las diferentes ideas de carácter sexuales que les realizaría.

Las cartas formaron parte del caso de El diario de Richie, quien envió múltiples textos a mujeres en diversos puntos de Ciudad Juárez donde mencionaba puntualmente las actividades de las mujeres, de sus cuerpos, además, de amenazas e invitaciones a reuniones de carácter sexual. Por ejemplo, en 1995, las autoridades encontraron un paquete de hojas amarradas en un bote de basura de la zona del centro histórico, en las cuales se encontró coincidencias con las víctimas que fueron halladas en el área de Lote Bravo. Es decir, los textos “recuerdan con

gran precisión a algunas de las víctimas encontradas en Lote Bravo, ya que incluso se describen senos arrancados, estrangulamientos, golpes en diversas partes del cuerpo. Al final de las hojas aparece una firma: «Richie» (Gallur, 2010: 614-615). El periódico El Diario publicó secciones de las cartas en las que se pudo leer las siguientes líneas:

Bernice, mi reina, te espero el domingo 3 de agosto [...] quiero festejar mi cumpleaños contigo [...] abordarás a dos pequeñas de 13 y 14 años, les darás cocaína y las llevarás a la casa de ladrillos de la otra vez. [...] Las violaremos y tú llevarás una bolsa de cocaína por la avenida Juárez, frente a Joe's Place. [...] Cuento contigo, mi reina. No me la juegues gacho porque correrías el riesgo de que te pasara lo que a Silvia Guadalupe y a Miriam [...] No juegues como jugaron las del Lote Bravo. No quiero que abras la boca para nada. Si no, serás violada por varios hombres [...] Recuerda que le gusta violar a las mujeres [...] Las agarra del cuello, las jala para atrás hasta que sus huesos se rompen y disfruta mientras ellas mueren (Fernández citado por Gallur, 2010: 615).

Las cartas se transformaron en una forma de intimidación social dentro de Ciudad Juárez dado que amenazaron y dañaron a múltiples mujeres para que se convirtieran de manera obligatoria en objetos sexuales. Con esto se desarrolló una dinámica misógina que atentó contra la integridad física de la figura femenina al ser secuestradas, violadas, torturadas y asesinadas por algunos hombres. Fueron procesos de violencia sexual sobre las mujeres que indicaban la permisividad-exaltación de la hombría en la sociedad al responsabilizarlas de las agresiones por sus vestimentas, trabajos y amistades.

La macro glorificación de la hombría es un problema que reproduce un modelo masculino en microentornos como la familia y la escuela donde son desarrollado comportamientos machistas que afectan a los miembros de las sociedades. Por ejemplo, en la secundaria tuve compañeros que peleaban para saber quién era el más fuerte, además, presumían la cantidad de mujeres a las que habían besado. Ello permite reflexionar acerca de la necesidad de los varones en establecer contactos sexuales con hembras para demostrar su valor como hombres.

La hombría en la secundaria se materializó en narraciones sexuales referentes a los placeres originados por el coito. Satisfacciones basadas exclusivamente en las capacidades viriles de los hombres para producir distintas formas de goce sexual, específicamente, las asociadas con la penetración vaginal. Las descripciones ofrecían escenas de la magnificencia de los compañeros en los actos sexuales al colocarse en el centro de la relación como los sujetos que controlaban a las mujeres y decidían sobre ellas. En sus historias invisibilizaban las aptitudes de las mujeres porque eran representadas como personas sin reacciones, predisuestas a los designios masculinos. Es decir, a brindarse para el cumplimiento de las fantasías de la figura masculina.

Las relaciones sexuales se convirtieron en las máximas expresiones de virilidad para mis amigos, pues era el acto que los transformaba en hombres y les brindaba un estatus social dentro de un entorno —escuela, trabajo, iglesia— porque los distinguía de los infantes, homosexuales y los sujetos incapaces de seducir a mujeres. Ello los transformaba automáticamente en los modelos varoniles de los grupos al ser los individuos que poseían cualidades asociadas con la galantería y el

erotismo. En este contexto también había sujetos que eran catalogados como carentes de las capacidades de seducción, lo cual ocasionaba procesos sancionadores al ser exhibidos por no tener experiencias sobre las prácticas sexuales.

La exhibición era una forma de castigo que creaba frustraciones en adolescente y jóvenes por no lograr transformarse en hombres. Por ejemplo, en confirmaciones conocí a varios amigos entre los que figuraban Roy, Toby, David, Rogelio, Calucha, Víctor y César². Con los dos últimos entablé una mayor relación de amistad al compartir más tiempo, lo cual me permitió que conociera diferentes aspectos de sus vidas como sus experiencias sexuales. César era un chico que relataba que había comenzado su vida sexual en la secundaria; mientras que Víctor a los 18 años continuaba siendo virgen, hecho que le estresaba de sobremanera porque era presionado por César para convertirse en hombre con burlas por su falta de actividad sexual. Esto originó que visitara, en una primera etapa *table dance* para tener contacto con los cuerpos femeninos.

Recuerdo que en alguna ocasión me invitaron a ir a un bar, sin embargo, en el camino los dos decidieron ir al Jocker —*table dance*— donde César compró tres billetes que permitían tocar a las bailarinas. Me recusé a ser parte de esa dinámica en la que se cosifica a las mujeres, quizás en ese momento mi postura se debía a aprendizajes empíricos sobre la violencia hacia las mujeres, específicamente en torno a los feminicidios en Ciudad Juárez, pues no poseía conocimiento teórico sobre el tema. Es importante mencionar que existía una normalización en torno al acoso a las mujeres y considerarlas como objetos sexuales.

Las ideas de mis amigos ocasionaron que ambos participaron en el proceso de dar dinero por bailes y breves tocamientos. César dio su billete y le hicieron su baile; mientras que Víctor mostraba una efusividad por tener contacto con la mujer, era muy expresivo, le gritaba con el fin de conseguir su atención y acercamiento, lo cual logró al mostrarle los dos billetes. La bailarina acudió al lugar de Víctor donde le bailó y se inclinó para que le pusiera el dinero en sus pechos, pero este aprovechó para besárselos y tocarle la zona genital.

Víctor exhibió un comportamiento desenfrenado, lo cual produjo en César cierto respeto al equiparlo con un verdadero hombre interesado en su placer y desinterés por la condición de las mujeres. Ello lo condujo a la búsqueda de trabajadoras sexuales con el propósito de comenzar con su actividad sexual, lo que se materializó en una noche de viernes donde dio dinero a cambio de sexo. César glorificaba el día en que su amigo perdió la virginidad pues narraba la experiencia con entusiasmo y satisfecho de la hazaña, pensaba que no era cualquier proeza dado que Víctor pasó toda la noche con la sexoservidora. César decía: “¡pagó por una hora y duró toda la noche!” La acción era vista como una amplia muestra de virilidad al no zacearse con un momento y experimentar por más tiempo.

La sexualidad, la violencia, el poder y el sometimiento son muestras de las masculinidades hegemónicas que se desarrollan en todos los ámbitos de la sociedad como la familia, las instituciones educativas y religiosas. Sin embargo, no son los únicos elementos que construyen las identidades tradicionales, ya que la

² Los nombres y sobrenombres que se mencionan son los apelativos y los mote de unos amigos que conocí en confirmaciones.

infidelidad, la culpación, la discriminación, etc. son comportamientos asumidos por los hombres para estar en el mundo, y, por ende, establecer relaciones sociales con personalidades vulnerables en diferentes entornos como los laborales. A continuación, se describen experiencias vinculadas a estos temas.

La infidelidad es un tema vinculado principalmente con los hombres al considerarse como poseedores de un amplio deseo sexual que les impide controlar sus instintos animales derivando en encuentros casuales con los que engañan a sus parejas. La felonía está presente en los varones desde temprana edad pues engrandece su ego por mantener contactos sexuales con más mujeres. Por ejemplo, conozco a personas —mi padre, suegro, amigos, maestros— que a lo largo de sus vidas han mantenido mínimo dos relaciones sentimentales de manera simultánea. Ello los transfigura en héroes al interior de sus círculos de convivencia al ser capaces de estar con más de una hembra a la vez. Sin embargo, aquí quiero resaltar la presión social que se crea en aquellos que no logran establecer dos noviazgos o aventuras de manera paralela.

Recuerdo pertenecer a un grupo conformado por cuatro miembros, de los cuales dos tenían novias. Esto no era impedimento para que los fines de semana nos reuniéramos a consumir bebidas alcohólicas o salir a los bares. En ocasiones íbamos solos, en otras nos acompañaban amigas, pero nunca las parejas de mis amigos con el fin de poder relacionarse con otras mujeres. Uno de ellos regularmente era quien conseguía nuevas relaciones y nos relataba sus historias acerca de las infidelidades que realizaba con compañeras de la iglesia y del trabajo, se convirtió en el ejemplo para mi otro amigo. Él buscaba emularlo, pero no lo lograba al carecer de carisma social, defecto que le impedía socializar con hombres y mujeres a quienes veía de manera despectiva. Él se creía superior al resto de las personas y las trataba según sus necesidades, eso ocasionaba que lo rechazaran y producía frustración por no tener más encuentros sexuales. La decepción lo llevó a contratar los servicios de trabajadoras sexuales con el propósito de ser igual al otro compañero.

La infidelidad es un principio configurador de las masculinidades hegemónicas que vanagloria a los hombres capaces de mantener diferentes relaciones con mujeres porque son modelos del poderío sexual que deberían poseer los varones. Sin embargo, no todo hombre se inserta en las dinámicas de engaño, lo cual resulta en formas de exclusión y señalamientos que los condenan de manera social en las sociedades.

Las masculinidades hegemónicas son mantenidas de forma estructural en las sociedades pues cuentan con una serie de mecanismos culturales empleados por las instituciones para la reproducción de las ideologías patriarcales. Por ejemplo, en el año 2013 trabajaba en la universidad e impartiendo talleres a estudiantes de primaria en un comedor infantil de la capilla San Juan Diego. Asistía tres días, lunes, miércoles y viernes para enseñar técnicas de pintura. A finales del ciclo escolar en el mes de junio ocurrió un incidente vinculado al tocamiento de una niña de sexto grado de primaria por alumnos del mismo grado. La mamá acudió a reportar el caso con la directora quien minimizó el comportamiento de los niños, al contrario, la culpó al decirle que ella los provocaba y le gustaba ese tipo de tratos. En la escena se observan las grietas de los sistemas que protegen y fomentan las actitudes machistas desde la infancia.

Asimismo, en el mes de mayo del 2019 se publicó una noticia sobre una violación colectiva a una maestra de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez — UACJ— por parte de cuatro docentes de la misma institución³. El caso produjo múltiples reacciones que culpaban y defendían a la maestra, unos la consideraban la responsable por acudir a reuniones con hombres, otros abogaban sobre su inocencia. La postura de la universidad fue nula al abstenerse de pronunciarse en torno al caso. No obstante, el Diario, un periódico local publicó un artículo en defensa de los profesores donde los transfiguraba en personas inocentes que cometieron un error, consumir alcohol y convivir con la maestra, lo cual les arruinaría la vida⁴. Las posturas de la universidad y del periódico fueron muestras de los mecanismos estructurales de protección y justificación con los que cuentan los hombres y les permiten continuar ejerciendo las masculinidades hegemónicas que producen formas desiguales de interacción social en las sociedades.

Mis experiencias con las masculinidades hegemónicas me llevan a pensar que cuentan con un sistema político y cultural que las respalda y fomenta en las sociedades con la intención de que se reproduzcan modelos de comportamientos machistas que buscan el mantenimiento del *status quo* en los grupos humanos. Esto significa seguir con formas de interacción desiguales que colocan a los hombres en peldaños superiores al de las mujeres, las cuales son consideradas inferiores, mercancías. En sí, es un canon social que ha construido identidades conflictivas tanto para quienes se las apropian como para aquellos deben de convivir con ellas.

3. Conclusiones

Las experiencias compartidas muestran diversas escenas de mi vida en las que observé a múltiples personas con identidades autoritarias y ególatras en busca de la tenencia de poder para controlar los elementos humanos y materiales que estaban a su alrededor. El dominio regularmente derivaba en formas de humillación asociadas con ofensas, agresiones físicas hasta la privación de las vidas de mujeres y hombres considerados como subordinados. Eran varones poseedores de masculinidades hegemónicas con los que tuve interacciones forzadas al ser objeto de ataques que posibilitaron aprendizajes referentes a los privilegios que tenemos los hombres. Las ventajas se tenían por el hecho de ser hombres y se aprovechaban para someter a grupos vulnerables —mujeres, infantes, ancianos, indígenas—, lo que me pareció injusto por los abusos cometidos en la sociedad.

Las injusticias me invitan a pensar en la necesidad de construir otras formas de identificación alejadas de las masculinidades hegemónicas para centrarnos en identidades armoniosas destinadas a la convivencia con los distintos miembros de las sociedades. Es indispensable eliminar las ideas de superioridad con el fin de establecer interacciones horizontales que permitan derribar los procesos de cosificación de las mujeres y las dinámicas de subordinación social, las cuales

³ El caso de la docente puede ser consultado en la siguiente nota de periódico: <https://diario.mx/juarez/acusan-a-4-maestros-de-uacj-de-violar-a-su-companera-20190521-1518278>

⁴ En la siguiente liga se encuentra la columna en la que se defendió a los profesores. El artículo original fue borrado, pero en este *blog* se puede consultar el escrito. <https://diario19.com/2019/05/25/diario-de-juarez-defendio-a-cuatro-profesores-de-la-uacj-que-violaron-a-sus-companeras-catedraticas/>

inciden fuertemente en las percepciones de los individuos. Lo anterior supondría un esfuerzo individual y colectivo por la construcción de nuevas formas de estar en el mundo.

4. Bibliografía

- AZPIAZU, Carballo Jokin. *Masculinidades y feminismo*. Barcelona: Virus Editorial, 2017.
- BÁEZ, Ayala Susana. «Así inició la pesadilla: 20 años de feminicidios en Juárez (1993-2013).» *Cuadernos Fronterizos*, nº 26 (2016): 43-50.
- BECERRA, Mora José Camilo. «Historia y memoria: una discusión historiográfica.» *Pensar Historia*, nº 5 (julio-diciembre 2015): 59-71.
- BONINO, Luis. «Masculinidades hegemónicas e identidad masculina.» *Dossier feministas*, nº 6 (2002): 7-35.
- Centro, para el Diálogo Humanitario. «Tiro al Blanco: Los hombres y las armas.» *Prmera Conferencia de Revisión sobre la implementación del Programa de Acción de las Naciones Unidas para prevenir, combatir y erradicar el tráfico ilícito de armas ligeras en todos sus aspectos*. New York: ONU, 2006. 1-10.
- CHAVES, Jiménez Alí Roberto. «Masculinidad y feminidad: ¿De qué estamos hablando?» *Revista Electrónica Educare*, 16 (Noviembre 2012): 5-13.
- DÍEZ, Gutiérrez Enrique Javier. «Códigos de masculinidad hegemónica en educación.» *Iberoamericana de Educación* 68 (2015): 79-98.
- ELLIS, Carolyn, Adams, Tony y Bochner, Arthur. «Autoetnografía, un panorama.» *Astrolabio*, nº 14 (2015): 249-273.
- FABBRI, Luciano. «Masculinidad y producción de conocimiento no androcéntrico:interpelaciones de la epistemología feminista.» *Sujeto, Subjetividad y Cultura*, 2013.
- FERNÁNDEZ citado por Gallur, Santorum Santiago. «El papel del narcotráfico en los feminicidios de Ciudad Juárez.» *Congreso Internacional : Actas del XIV Encuentro de Lationoamericanistas Españoles*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2010. 606-630.
- GALLUR, Santorum Santiago. «El papel del narcotráfico en los feminicidios de Ciudad Juárez.» *Actas del XIV Encuentro de Lationoamericanistas Españoles*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2010. 606-630.
- GÓNGORA, Soberanes Janette, y Piña Marco Antonio Leyva. «El alcoholismo desde la perspectiva de género.» *El Cotidiano*, nº 132 (julio-agosto 2005): 84-91.
- GUERRERO, Muñoz, Joaquín. «El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa.» *Azarbe. Revista internacional de trabajo social y bienestar*, nº 3 (2014): 237-242.

- KAUFMAN, Michael. «Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres.» En *Masculinida/des, poder y crisis*, de Teresa Valdés y José Olavarría, 63-81. Santiago: Ediciones de las mujeres, 1997.
- KIMMEL, Michael. «Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina.» En *Masculinidad/es: poder y crisis*, de Teresa Valdés y José Olavarría, 49-62. Santiago: Ediciones de las Mujeres, 1997.
- MOYA, Miguel, Darío Páez, Peter Glick, Sedano Itziar Fernández, y Gabrielle Poeschl. «Sexismo, masculinidad-feminidad y factores culturales.» *REME. Revista Electrónica de Motivación y Emoción* 4, nº 8/9 (1997).
- NERIO, Monroy Ana Luisa. *ABC de la perspectiva de género y las masculinidades*. Ciudad de México: CNDH México, 2019.
- ORTIZ, Ocaña Alexander. «Relación entre la objetividad y la subjetividad en las ciencias humanas y sociales.» *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 13, nº 27 (julio-diciembre, 2013): 85-106.
- PÉREZ, de Sierra Isabel, Solana Quesada, y Rubén Campero. *Género y masculinidades. Miradas y herramientas para la intervención*. Uruguay: UNFPA, Mides, Inju, INMUJERES, 2016.
- RIVERA, Ana Sofía. «Masculinidad hegemónica y violencia sexual contra las mujeres: una discusión necesaria.» *Plaza Pública* 14, nº 25 (2021): 338-348.
- ROJAS, Martínez Olga Lorena. «Masculinidad y vida conyugal en México. Cambios y perspectivas.» *GénEros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, nº 10 (Febrero 2012): 79-104.
- SCHONGUT, Grollmus Nicolas. «La construcción social de la masculinidad: poder, hegemonía y violencia.» *Psicología, Conocimiento y Sociedad* 2, nº 2 (noviembre 2012): 27-65.
- SINGER, Mariela. «La autoetnografía como posibilidad metodológica (y ético-política) para el abordaje situado y en clave feminista de experiencias de exploración con la corporalidad. Reflexiones a partir de un caso de estudio.» *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales* VI, nº 11 (Febrero 2020): 109-134.
- VEGA, Pasquín Teresa. *Familia, educación y género. Conflictos y controversias*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2015.
- YERKO, Castro Neira. «El giro etnográfico: repensando las etnografías y las prácticas de investigación antropológica en México.» En *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos sociales A.C. Antropología y etnografía en el México del siglo XXI, 2021*, de Anne W Johnson, 39-48. Ciudad de México: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C, 2021.